المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد التاسع

١٦ - ١٧

إعجاز القرآن - الشرعيات

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

DKi

بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء السابع عشر

الشرعيات

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٢٠١٠/٨/٣٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت ٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ٩/ ١٣٨ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[(١)]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[(٢)]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[(٣)].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[(٤)] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولّاه منصب قاضي القضاة[(٥)]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[(٦)].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصَّاحِب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئين لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أَفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه(١) ـ العمد(٢) ـ شرح العمد ـ النهاية(٣).

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين(٤) ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات(٥) ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوبة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤. (٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري**، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد**، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة **Mélanges 4**، العدد الرابع.
(٢) م.ن. (٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.
(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي،** أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[(١)].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد،** أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[(٢)].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين،** عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنِّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[(٣)]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي،** أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[(٤)].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجَّار،** قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[(٥)].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي،** صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد**، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه**، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة الفكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلٰهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[(١)]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[(٢)].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[(٣)]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[(١)]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[(٢)] من الهادوية[(٣)] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[(٤)]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[(٥)].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٠٥.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٢.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٥١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجّى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجّى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمّتنا على الأُمم ومِلّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعاينًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنّا وأنعما

فأتمّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/ ٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس. .

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

«المغني في أبواب التوحيد والعدل». موضوعه الواضح هو: أحد الأصلين وهما في تعبير القدامى: أصل الاعتقاد، وأصل العمل، والأول هو علم الكلام ـ التوحيد ـ والثاني هو علم أصول الفقه. . . فالمغني ـ كما يتضح من تسميته ـ في الأصل الأول وهو الاعتقاد؛ أو أصول الدين؛ وهذا الجزء السابع عشر منه يحمل في المصوَّرة عنوان: «الشرعيات من المغني» فهل هو في الأصل الثاني وهو: أصول الفقه، أو أصول العمل؟ هذا ما جرت به الألسنة بين العاملين في تحقيق المغني. . . لكن قاضي القضاة، رغم تسمية هذا الجزء «الشرعيات» ـ وقد تكون هذه التسمية له هو ـ يحرص في غير موضوع من ذلك الجزء السابع عشر على تقرير أنه ترك تفصيل كذا وكيت لمكانه في «أصول الفقه». . . كما يشير إلى الفرق بين تناول هذه المسائل من الإجماع، والقياس، والاجتهاد وما ألَمَّ به من أبحاث العموم والخصوص، والأمر والنهي ونحوها في هذا الجزء، وبين تناولها في كتب أصول الفقه، ولعل من أبين عباراته في التفريق بين تناول هذه الشرعيات في كتاب مفرد لعلم الكلام، وبخاصة الكلام الاعتزالي في التوحيد والعدل، وبين تناولها في أصول الفقه قوله: «وإنما نذكر في هذ الموضوع جمل القول في الأدلة، لأن الغرض بيان ما يعرف به الأحكام في الوعد والوعيد، دون تقصِّي القول في أصول الفقه»[1].

وقوله كذلك: «. . . وإنما نذكر الآن جمل الأدلة، لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر

---

(١) المغني ١٧/٦٨.

بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة؛ لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية، فلا بدَّ من بيان أصولها»(١).

وبأمثال ذلك من عباراته وإشاراته العديدة في هذا الجزء، ندرك أن موضوع هذا الجزء هو ما يلتقي فيه «الأصلان» اللذان سمّاهما الأقدمون: أصل الاعتقاد؛ وأصل العمل... أو أصول العقيدة؛ وأصول الفقه... يعرض فيه قاضي القضاة لهذه الناحية مبيّنًا صلة أصول الفقه ـ أصول العمل ـ بأصول الاعتقاد؛ وهذا ما بيَّنه قوله: «وإنما يذكر في هذا الكتاب ما يجري مجرى الأصول...» وكذلك تستبين صلة هذه الشرعيات العملية بالكلاميات الاعتقادية، التي وضع لها الشيخ كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»؛ وألَّف مع ذلك كتابه «النهاية في أصول الفقه» الذي يذكره في هذا المغني(٢).

ويكون هذا الجزء صنفًا غير كثير ولا شائع في تناول الأصول العليا لأبحاث أصول الفقه من حيث التقاؤها مع أصول العقيدة: بتناول ما قد يحمل أصحاب أصول الفقه القول فيه، أو يتركون التعرّض له أحيانًا. ويدع التفصيل لمكانه من تناول أصحاب الفقه وأصوله(٣).

ويشير محقّق الطبعة الأولى من هذا الجزء(٤)، إلى أنه لولا النقص من صفحات المخطوط الأساسية، لكان هذا الجزء من الأجزاء الكبيرة في تجزئه «المغني»(٥).

فلذلك، ومن المؤسف له حقًّا، أن هذا النقص كان مانعًا لنا من معرفة آراء القاضي في الوعد والوعيد(٦) والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٧)، بينما تعرَّفنا كثيرًا على آرائه في أفعال النبي ﷺ، وطريقته ﷺ في

---

(١) م.ن. (٢) م.ن. ١٧/ ١٠٢.

(٣) اقتبست هذا المقطع من الكلام من مقدمة محقّق الطبعة الأولى من هذا الجزء، طبعة القاهرة، لا س.

(٤) هو أمين الخولي. (٥) المغني ١٧/ ٤ (مقدمة المحقّق). (بتصرّف).

(٦) قد صرَّح القاضي في هذا الجزء بأنه خصَّص بابًا في الوعد والوعيد، فقال ما نصّه: وسنبيّن في باب الوعيد: أن الوعيد يتعلق على شرط. المغني ١٧/ ١٤٢. (طبعة القاهرة).

(٧) وقد أشار القاضي إلى هذه المباحث في هذا الجزء، يقول ما نصّه: أبواب الوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...». ١٧/ ١٨٧ و٢١٢ (إشارات عامة).

الاستدلال[١]، معتبرًا أن أفعال النبي ﷺ لا تدل على الوجوب، وقد خصَّص فصلًا ليدلِّل على مزاعمه[٢].

وكذلك، عرفنا الكثير في هذا الجزء على آراء القاضي في القياس والاجتهاد، والعلّة الموجبة عند القاضي في جعلهما من الدين[٣]، لأن النبي ﷺ يبيِّن الأحكام بطريقة القياس والاجتهاد[٤]، فكما أن النبي ﷺ يبيِّن بالقول والفعل، فكذلك قد بيَّن الأحكام بطريقة القياس والاجتهاد، ولهذه الجملة قلنا في القياس والاجتهاد أنهما من الدين، على حدّ تعبير القاضي[٥].

ولهذا قارن القاضي بين الشرعيات والعقليات وأن الشرائع في بابها كالعقليات[٦]. واعتبر أن القياس يختصّ بتكليف العلماء[٧]، وأن طريقة القياس الشرعي لا تخالف صورتها صورة القياس العقلي[٨]، رافضًا استدلال البعض من القرآن على فساد القياس[٩]، مع الرّدّ على آراء النّظام في القياس[١٠].

ومن تبريرات القاضي لمبحث القياس والإجماع، هو أنه يدلّ على وجوب الأفعال السمعية من غير جهة الخطاب[١١].

وليس غرضه في ذلك إلّا بيان الطرق التي تعرف بها الشرعيات دون تقصّي أصول الفقه[١٢]. لأن ذلك يطلب من كتب الفقهاء، والقاضي نفسه خصَّص كتبًا لذلك وأشار إليها في كتابه هذا.

(١) المغني ٢٠٨/١٧ وما بعدها.
(٢) م.ن. ٢٠١/١٧ وما بعدها.
(٣) المغني ٢١٤/١٧.
(٤) م.ن. ٢١٤/١٧ وما بعدها.
(٥) م.ن. ٢١٤/١٧.
(٦) يقول القاضي ما نصّه: اعلم أن هذا باب (أي القياس) يختصّ بتكليفه العلماء، لأنه من فروضهم، وكثير من فروع الأحكام الشرعية يتصل بذلك، لأن الشرائع في بابها كالعقليات، وكما أن في أحكامها ضروريًا ومُكتَسبًا، وما يتعلق بغالب الظن، فكذلك القول في الشرعيات. فالضروري منها من فروض الكافّة، لأنه بما يعلم دين الرسول عليه السلام باضطرار. وإن لم يمتنع في بعضه أن يختص بمعرفته أصحاب الأخبار فيها مكتسب، ويدخل أكثره فيما يختص العلماء دون العامّة، لأنهم كالتّبع في هذا الباب. المغني ٢١٣/١٧.
(٧) المغني ٢١٣/١٧.
(٨) المغني ٢١٥/١٧.
(٩) م.ن. ٢٤٥/١٧.
(١٠) م.ن. ٢٣٠/١٧.
(١١) م.ن. ٩٧/١٧.
(١٢) م.ن. ٢١٤/١٧.

وبعد أن فصَّل القاضي الكلام عن القياس، بدأ الحديث عن الاجتهاد، وهو متمِّم للحديث الذي بدأه في القياس عن العِلَل الشرعية، فلذلك، فرَّق بين العلّة الشرعية والعلّة العقلية[(١)]، ومقرِّرًا، وبلسان شيخه أبي هاشم، أن الإجماع حجّة على الأخبار[(٢)]، ومعتمدًا كثيرًا على آية قرآنية[(٣)] للدلالة على الإجماع[(٤)]، ويعود ويؤكد ذلك في مكان آخر من كتابه[(٥)].

وفرَّق القاضي بين: الاعتقاد، وأحكام الأفعال عند المذاهب المتعدِّدة، أو بالأحرى بين الأصول والفروع، فذهب إلى أن الحق لا يصحّ في (باب التوحيد والعدل)، أي في الأصول، إلَّا أن يكون في واحد من هذه المذاهب[(٦)]، لأن الحق يعني أنه مطابق للعلم[(٧)].

وأما في أحكام الأفعال، أي في الورع، فغير ممتنع أن يكون الحق في كل المذاهب، لأن كل مجتهد مُصيب، بحسب الشروط والاجتهاد، لأنه يقوم على غالب الظن[(٨)]. فلذلك، يرفض القاضي ما ذهب إليه عبد الله بن الحسن بأن الحق قد يكون في المذاهب المختلفة في الأصول والفروع[(٩)].

ويشدِّد القاضي على أن القرآن وافق ما ذهب إليه في الأصول في باب التوحيد والعدل، لأنه لو كانت آراء كل المذاهب على حق، ومشفوعة بدليل قرآني، لصحَّ عند ذلك أن يقول الثنوي: إن الله نور، لأن ذلك في ظاهر القرآن. وكذلك قولنا في المشبهة والمجبرة[(١٠)].

وينهي القاضي هذا الجزء في الكلام عن خبر الآحاد، وهو صفحات معدودة، لأن المخطوط في الأساس منقوص، لا أن القاضي قد اختصر الكلام به، وكان من المؤمّل أن نرى آراء القاضي في الوعد والوعيد، والأسماء

---

(١) م.ن. ١٧/٢٦٨. (٢) م.ن. ١٧/١٣٧.

(٣) هي قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: الآية ١١٥].

(٤) المغني ١٧/١١٩. (٥) م.ن. ١٧/١٢٠ وما بعدها.

(٦) المغني ١٧/ ٢٧٥ وما بعدها. (٧) م.ن..

(٨) م.ن. ١٧/ ٢٧٦ وما بعدها. (٩) م.ن. ١٧/٢٧٧ وما بعدها.

(١٠) المغني ١٧/ ٣٥٩.

والأحكام، ولكن الخسارة وقعت بسبب النقص في المخطوط، آملًا أن يزوِّدنا الزمان المستقبلي ما فقدناه من هذا الجزء.

هذا باختصار، المحاور التي دار الكلام عنها في هذا الجزء، وقد عالجها القاضي في ستة أبواب (كلام)، وفي (٦٨) فصلًا، موزّعة كالآتي:

١ ـ الكلام في خطاب الله تعالى وأقسامه، ٢ ـ الكلام في الإجماع[١]، ٣ ـ الكلام في أفعال الرسول ﷺ ومراتبها[٢]، ٤ ـ الكلام في القياس[٣]، ٥ ـ الكلام في الاجتهاد[٤]، ٦ ـ الكلام في خبر الواحد[٥].

وطبعًا، قد اتكأ القاضي في كتابه هذا على بعض مصنَّفات شيوخه السابقين، «ككتاب نقض الإلهام»[٦] و«كتاب العسكريات»[٧] لأبي هاشم، والملفت إحالته كثيرًا إلى بعض كتبه الفقهية، ومن الطبيعي ذلك لأن القاضي نفسه قد أشار إلى أن كتابه هذا (الشرعيات) هو لتِبيان الأصول لأن التفاصيل الفقهية، تبحث في كتب الفقهاء[٨]، فلذلك أحالَنا القاضي كثيرًا إلى كتبه الفقهية «ككتاب النهاية في أصول الفقه»[٩]، و«كتاب العمد»[١٠]، الذي تعرَّض فيهما لآراء الشافعي خِصِّيصًا، كما يظهر من كلام القاضي. وكذلك أشار القاضي إلى كتابه الموسوم باسم (التوبة)[١١]، ولا نعلم موضوعه لضياعه اليوم، ويظهر أنه كتابًا فقهيًا من سِياق الاستدلال به.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ١٨/ ١١/ ٢٠١٠

---

(١) المغني ١٧/ ٨ ـ ١١٣ (وهو القسم الأكبر من الكتاب).
(٢) م.ن. ١٧/ ١١٤ ـ ١٨٧.
(٣) م.ن. ١٧/ ١٨٨ ـ ٢١١.
(٤) م.ن. ١٧/ ٢١٣ ـ ٢٧٤.
(٥) م.ن. ١٧/ ٢٧٥ ـ ٢٩٥.
(٦) م.ن. ١٧/ ٢٩٦ ـ ٢٩٨ (صفحتان فقط بسبب النقص في المخطوط).
(٧) م.ن. ١٧/ ١٩٣.
(٨) المغني ١٧/ ٣٠٧.
(٩) م.ن. ١٧/ ٩٧ و١٠٢ و٣٢٧.
(١٠) م.ن. ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١ و١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.
(١١) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فصل في بيان المصلحة في التكليف من الباري عزّ وجل

لوحتا أ وب ـ أول المصوَّرة ـ مطموستان لا يقرأ منهما إلا كلمات أو جُمَل متقطعة، منها: .....[1] العلم.....[1] من.....[1] ومن.....[1] وذلك ما يصحّ في طريقة العلوم الضرورية ولا المكتسبة.....[1] صحَّ.....[1] علمه به دون علمه.....[1] ينبّ إلى الصدق.....[1] أخفى من علمه.....[1] بما بيَّنَّا.....[1] وهذا طريقه واجبة في العلوم.....[1]. وجوَّزنا في ذلك.....[1] لجوَّزنا مثله في.....[1] وهذا يُوجِب إبطال.....[1] مَن هذه.....[1] فإن قال: إن العلم بمُراده.....[1].

ضرورية لأنّا نعلم اختلاف الناس في.....[1] وفي صفاته ونعلم الحاجة في ذلك إلى الاستدلال، فلا فرق بين مَن قال فيها إنها ضرورية، وبين مَن قال ذلك. ولا فرق بين هذا القول، وبين القول بأن أفعال العباد كلها ضرورية من قبله تعالى، وفي ذلك.....[1] العباد أو التعبّد التي كان قولهم قد تقدَّم في جميع ذلك.....[1] فساد قولهم.

فإن قالوا: إنه تعالى يضطر إلى المراد.....[1] لأن الخطاب ليس بدلالة ولا بدَّ من معرفة المراد.....[1] من الاضطرار، وإلا لم تحصل المعرفة وليس كذلك.....[1] في كونه قادرًا أو عالِمًا، لأن الأدلة على ذلك صحيحة.....[1] معينة على الاضطرار.

قيل له: إذا ثبت بما قدَّمناه أن ذلك يصحّ فهذه التفرقة ساقطة لأنها مبنية على أنه تعالى.....[1] أن نختار في أحدهما خلاف ما نختاره في

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الآخر.....[١] أن مع القول بأن العلم بذاته.....[١] أن يصح كون.....[١] بمراده ضرورة.

ثم قولوا: إنه تعالى يختار.....[١] إلى ذلك، فأما ونحن نمتنع من صحته فالذي أوردتموه.....[١] له.

وبعد... فإنكم بنيتم ذلك على أن الخطاب لا يدل.....[١] على كونه قادرًا وعالِمًا، وقد بيَّنَّا.....[١] أنه يدلّ، وإن كان وجه دلالته.....[١] على كونه قائمًا وقادرًا.

فقد بيَّنَّا في ذلك من قبل ما يُغني عن الإعادة. وذلك أن.....[١].

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله القول بأنه جلَّ وعزَّ لا بدَّ من أن يضطرنا إلى العلم بأنه فعل الآلام ومراده......[١] والمصلحة لأن في الألم إذا وقع يصحّ أن يكون قبيحًا وحسنًا، فلا يدلّ وقوعه على الوجه الذي أراد القديم تعالى أن يفعله عنه.

ومتى قالوا: إنه تعالى إذا ثبت أنه حكيم أمكن أن يعلم أنه فعل الآلام على الوجه الذي يحسُن وذلك يُغني عن الاضطرار.

قيل لهم: فقولوا بمثله في خطابه تعالى لأنه وإن كان مما لا يدلّ كدلالة الأفعال فقد يصحّ أن يدلّ على الوجه الذي ذكرناه من دلالة الآلام وألزموهم ألا يدلّ الخاصّ من خطابه، كما لا يدلّ العامّ لمثل العلَّة التي ذكروها، حتى ذكروها، الكذب على الله تعالى سبحانه عن ذلك علوًّا كبيرًا في خطابه إذا لم يقع العلم الضروري، ومتى قالوا: إنه يدلّ وإن لم يقع الاضطرار على أنه صدق وجب بمثله أن يقال: إنه يدلّ على المراد الذي وضع في اللغة له، لأن الطريقة في أحدهما كالطريقة في الآخر. ومتى قالوا: إنه لو دلَّ على مراده إذا وقع منه تعالى لدلَّ على ذلك إذا وقع منَّا.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو كلام غير ممكن القراءة.

قيل لهم: أفليس وقوع الآلام منّا لا يدلّ على أنه حسن، ولا على الوجه الذي يحسُن له، ولم يمنع ذلك من كونها دالّة على ذلك إذا وقعت منه تعالى من حيث تقدّم العلم بحكمته، وأوجب ذلك صرف هذا الفعل إلى الوجه الذي يحسُن دون الوجه الذي يقبُح، فكذلك القول في الخطاب الذي تقدَّم فيه المُواضعة[(١)]، لأن المُواضعة في الخطاب. . . . .[(٢)] التي تتخصَّص بدخول الأعراض وسائر. . . . . . .[(٢)].

وبعد. . . فإنّا نقول في الخطاب. . . . .[(٢)] لو صحَّ فساد الوجه الذي قلنا إنه يدلّ عليه، وإنما يجب في الدلالة إذا وقعت أن تستمر في كل موضع إذا وقعت على الوجه الذي تدلّ عليه، لأنه المُعتَبَر في كونها دلالة دون جنسها وسائر أوصاف وجودها، لا على هذا الوجه بمنزلة وجود ما يخالفها في الجنس في أنه لا يقدح في كونها دلالة.

فإن قالوا: إنّا لا نُوجِب الاضطرار في كل خطاب، لأنه ينقسم عندنا، ففيه ما لا يحتمل، كالخاصّ، وألفاظ العدد، وفيه ما يحتمل كألفاظ العموم، والألفاظ المشتركة، فلو لم نقل فيما حلَّ هذا المحل: إنه تعالى يضطر إلى العلم بمراده لأدَّى إلى أن لا يعرف مراده أصلًا، وليس كذلك الخطاب الخاصّ، لأنه يدلّ كدلالة الأفعال على كون فاعلها قادرًا عالِمًا.

قيل لهم: قد بيَّنَّا أن الاضطرار مع تكليف العلم بذاته لا يصحّ أصلًا، فلا وجه لهذا الكلام، فقد كان يجب على هذ القول لو لم يصحّ أن يدلّ تعالى على مراده بالعموم وغيره أن لا يحسُن أن يكلِّفنا أصلًا، لأن جواز التكليف فيه يؤدِّي إلى أحد أمرين فاسدين: إما أن يضطرنا إلى المعرفة بذلك دون المعرفة بذاته وذلك مُحال، أو يضطرنا إلى المعرفة بذاته أيضًا، وسائر المعارف وذلك يقبُح لِما قدَّمناه في باب المعارف، لأنه لا يمكن أن يقال: إنه تعالى يكلِّفنا العبادة ولا يعرِّفنا مراده منها، لأن ذلك تكليف ما لا يُطاق.

---

(١) المواضعة: الوضع هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها على بعض وإلى الأمور الخارجية. (شرح العبارات المصطلحة ص ٢٣٩).

(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

وبعد... فقد كان يجب على هذا القول أن لا يخاطبنا بالعموم، بل كان يجب أن يحطّ بدلًا منه الخصوص وإن طال، لأنه تعالى قادر على أن يدل بالخصوص على كل الأمور التي دلّ بالعموم عليها؛ على أنّا قد بيَّنَّا أن العموم كالخصوص في أنه يدلّ، وفي أنه قد وقعت المُواضعة عليه على ما نقوله، فلا تصحّ تفرقتهم بينهما؛ على أنّا قد بيَّنَّا أن دخول الاحتمال في العموم إن أوجب أن لا يدلّ، وأن يضطر تغاير المعرفة بفعل التأكيد أو غيره، وذلك يُوجِب مثله في الخصوص لأن الاحتمال قد يُدخِله، وإن كان دخول الاحتمال في العموم أكثر، وذلك لا يُوجِب تميّزه منه، كما أن بعض الخصوص يُدخِله من الاحتمال ما لا يُدخِل غيره وأن يمنع ذلك من كونه دالاً، وهذا بمنزلة الآلام التي إذا وقعت بغير المكلّف كان احتمال الشبه في قُبحها أكثر من احتمال ذلك إذا وقعت بالمكلّف، ولم يمنع من أن الكل سواء إذا فعله تعالى في أنه يدلّ مع المعرفة بحكمته على أنها حسنة، وعلى وجه حُسنها، فكذلك القول فيما ذكرناه من الخطاب، على أن الذي تعلّقوا به من الاضطرار يُوجِب القول بأن مَن لم يضطره إلى مراده بالعموم ويكون معذورًا غير محجوج، لأنه لا طريق له إلى أن يعرف مراده تعالى بذلك العموم ولا بغيره وإنما الطريق إلى ذلك الاضطرار فيمن لم يحصل ذلك فيه، فيجب أن لا يكون متعلّقًا للعبادات التي يدلّ العموم عليها ويقتضيها، وإذا لم يكن مكلّفًا لفَقْد العلم والتمكّن منه فيجب أن يكون معذورًا، وهذا يُوجِب أن يقولوا فيمن خالفهم في العموم إنه معذور في أن لا يقول بالصواب ولا يعلمه ولا يعمل به، ولا فرق بين هذا القول، وبين القول في كل مَن خالف في المذاهب أنه معذور غير محجوج ويلزمهم مثل ذلك في الخطاب الخاصّ، وفي كل المعارف، على الحدّ الذي ذكرناه؛ وهذا يجب أن يعذروا الكفّار فضلاً عن أهل المِلّة.

ومتى قالوا: إن الجميع قد عرفوا الصواب من ذلك، وإن جحدوه فقد ادّعوا علينا ما يعلم خلافه، فهم كأصحاب المعارف إذا ادّعوا أن كل الخلق يعرفون الحق إذا كانوا عقلاء مكلَّفين وهذا بهت من قائله. على أنّا قد بيَّنَّا أن القول بالاضطرار في العموم لو سلم لهم لوجب أن يكون خطابه بالعموم عبثًا لأن العلم الضروري، على ما قدّمنا القول فيه واجب في الخصوص لاحتماله

أنه وجب في العموم، وهذا يُوجِب كون القرآن وإنزاله عبثًا، وأن يقال: إنه لا يدلّ على شيء من الأحكام.

فإن قالوا: إذا كان خطابكم، وإن كان قد يضطر المخاطب إلى قصده لا يجب أن لا يكون فيه فائدة فكذلك القول في خطابه تعالى.

قيل له: إن خطاب الواحد منّا هو طريق معرفة قصده باضطرار كالإدراك الذي هو طريق العلم؛ وإنما يصحّ ذلك لمّا كان مدركًا وخطابه مدركًا فصحَّ أن يعرف قصده عند ذلك، وربما يعرف ذلك بالإشارة كما يعرفه بالكلام، ويكون المخاطَب مُخَيَّرًا بين الأمرين إن علم أن الاضطرار يقع بكل واحد منهما، وليس كذلك حال خطابه تعالى، لأنه ممَّن لا يدرك، ولا نفس الخطاب يكون طريقًا للمعرفة عندك والعلم الضروري يُغني عن ذلك، ويُوجِب كونه عبثًا، ويصير بمنزلة مَن يحمل غيره رسالة بالعربية ليؤدِّيها إلى عربي فصيح، ويكتب معه رقعة بالفارسية لا طريق لذلك المُرسَل إليه إلى معرفته إلا ببيان الرسول، وبيانه يستقل بنفسه، فإذا كانت الرقعة لا فائدة فيها، لأن المقصد يحصل بتأدية الرسالة، فكذلك القول فيما ذكرناه. وإنما نقول: إنه تعالى لا بدَّ من أن يخاطب من حيث كان الخطاب عندنا دلالة، ولا بدَّ للمكلّف من الاستدلال من الدلالة والعلم بها، وإنما نقول: إنه تعالى قد يؤكد ذلك لما فيه من تقوية حال الدلالة، وذلك يحسُن لمثل ما له يحسُن نصب الأدلة، ولا يجب إذا كان ذلك حسنًا أن يدخل التوكيد في سائر خطابه، لأن ما يحسُن لا يجب وجوده في كل خطاب، ولأنه قد يعرف فيه بعض وجوه القبح، فيقبح، كما قلنا في ترادف الأدلة؛ إنه وإن حسن فقد تعرض فيه بعض وجوه القبح فلا تترادف، بل لا يفعل القديم تعالى الأدلة واحدة، وغير ممتنع أن يكون التأكيد فيحسن بهذا الوجه أيضًا، لأنه لا يمتنع أن يكون دخوله بمنزلة الدلالة التي لا يتكون مرة خصوصًا ومرة عمومًا بحسب المصلحة، فلذلك يدخلها التأكيد مرة وتتعرى فيه أخرى، بحسب المصلحة، فعلى طريقتنا لا يجب في الخطاب والتوكيد أن لا يكون له معنى، كما ألزمناهم، ولا يجب أيضًا إذا أفاد التوكيد في موضع أن يكون داخلًا في

كل موضع، لأنه تعالى إنما يخاطب على حسب المصلحة في هذا الباب، ومن شيوخنا مَن يقول في التأكيد: إنه لا بدَّ عند دخوله في الكلام من فائدة زائدة على ما يقتضيه المؤكّد من الدلالة على المراد؛ وفيهم مَن لا يُوجِب ذلك، والذي يجب أن يحصل في ذلك ما قدَّمناه من أنه لا بدَّ من كونه مُقَوِّيًا لحال الدلالة، ومن كونه مصلحة في النظر في الدلالة، فأما وجوب فائدة زائدة فلا دليل عليه، وإن كان لا يمتنع في كثير منه أن يقتضي هذا الوجه، على ما ذكره شيخنا أبو علي[1]، رحمه الله، في التفسير في مواضع من ذلك؛ وهذه الجملة. . . . .[2] عمّا يحتاج إليه في هذا الباب؛ ومُسقِطَة سائر ما حكيناه عنهم من السؤال. فلا وجه لتتبّعه على التفصيل.

فصل في بيان ما يصير العامّ عامًّا، والخاصّ خاصًّا، وما يتصل بذلك

[في إثبات أن لا اعتبار للألفاظ إلا من خلال القصد]

قد بيَّنَّا ما يرجع إلى وضع اللغة في هذا الباب، ودللنا على أن في الألفاظ ما وضعوه ليعبِّر به على طريق الشمول. وفيها ما وضعوه ليعبِّر به على طريق الاختصاص، والمعبّر بلفظة العموم لا يكون قوله عامًّا إلا بأن يقصد ما وُضِعَ له، فبالقصد الذي ذكرناه ما يتعلق بجميع ما وُضِعَ له، لا لصيغته فقط؛ يبيِّن ذلك أنه لو تكلم به وهو لا يعرف المواضعة ولا قصد الطريقة التي وضعوا اللفظة لها لم يكن مفيدًا ولا عامًّا، ويحلّ ذلك محل أن يتكلم المتكلِّم بذلك قبل وقوع المواضعة عليه. وقد علمنا أن الكلام لا يفيد، ولمّا وقعت المواضعة فكذلك لا يفيد ممَّن لا يقصد طريقة المواضعة. يبيِّن ذلك أن الموضوع للعموم قد علمنا أنه يصحّ أن يفيد به الخصوص، كما يصحّ أن يفيد به العموم، والصفة

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبَّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/١٢٥؛ اللباب ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

واحدة، فلو كان لصورته مع تقدّم المُواضعة يكون عبارة عن جميع ما تناولته لوجب ذلك فيه وإن قصد بها الخصوص، وبُطلان ذلك يبيِّن أنه يصير عامًّا فيما وُضِع له بالقصد دون الصيغة.

ويبيِّن ذلك: أن الشيء إذا جاز أن يقع على وجهين أو وجوه فإنما يختصّ عند وجوده بأن يقع على أحدهما بالقصد، على ما دللنا عليه، في باب الإفادة عند الدلالة، على أن الخبر لا يكون خبرًا إلَّا بالإرادة، فإذا صحَّ ذلك فكانت الصيغة الموضوعة للعموم لصحَّ أن توجد مفيدة للعموم مرة وللخصوص أخرى بل لضروب من الخصوص، فيجب أن يقع عليه عامّة إلا بالقصد، كما لا تقع على سائر وجوه الخصوص إلا بالقصد؛ وقد بيَّنَّا هناك بُطلان القول بأن اللفظة تتعلق بما تفيده لشيء يرجع إليها، ودللنا على فساد ذلك بوجوه. وبيَّنَّا أنه يجب على ذلك بُطلان الاتّساع والمجاز في الكلام، إلى غير ذلك مما ذكرناه؛ فليس لأحد أن يقول: إن لفظة العموم لا يصحّ أن تكون مستعملة إلا فيما وُضِعَت له فلذاتها ولجنسها تتعلق بذلك، ويستغني عن القصد، لأن القصد هو الذي يعلِّقها بما وضعت له، ولولا ذلك لحلَّت محلّ الكلام المُهمَل لم يوضع لفائدة.

[في بيان أن مراد الألفاظ يظهر بالقصد والمواضعة]

فإن قال: إذا كان بالقصد يصير عامًّا، فما الذي أثَّرت المواضعة فيه، وبماذا يُفارق المجاز الذي هو استعماله في الخصوص، وكِلاهما يفتقر إلى القصد؟

قيل له: إن الكل يتفق في الحاجة إلى القصد، للعِلَل التي ذكرناها، فإن كان للحقيقة من التأثير ما ليس للمجاز، ولِما يطابق المُواضعة ما ليس لِما يخالفها من وجهة أن ظاهره إذا تجرَّد دلَّ على ما وُضِعَ له، ولا يدلّ على الخصوص مَن الذي هو مُجاز فيه، وكذلك فإنه في باب العموم يصير للمواضعة المتقدمة طريق الاضطرار إلى القصد، على وجه لا يحصل طريقًا عليه في وجه المجاز والمواضعة، فإذن بَدَت شاهدًا من باب الاضطرار وغائبًا في باب الاستدلال، وذلك ينبِّه على سقوط ما ظننته.

فإن قال: إن كان بالقصد يصير عمومًا، فما معنى قولكم: إنه قد وُضِع في اللغة للعموم؟

قيل له: المراد بذلك أنه وُضِعَ ليعبِّر به عن ذلك، ويُفاد به ذلك، ثم المفيد والمعبّر لا بدَّ من أن يقصد ما وُضِعَ له وإلا لم يكن مفيدًا له؛ فلا بدَّ من الأمرين، لأن المواضعة لو عدمت لم يؤثِّر هذا القصد بانفراده، ولو وجدت وعدم القصد لم يكن هذا القول عمومًا من قائله، وإذا حصلا وقعت الفائدة باللفظة على ما ذكرناه.

[في بيان التفاوت بين اللفظ الخاص واللفظ العامّ]

فإن قال: أليس إذا أراد به الخصوص أيضًا فالحال هذه، من أنه لا بدَّ من مواضعة وقصد، وهذا يُوجِب أن لا فرق بين الحقيقة والمجاز.

قيل له: قد بيَّنَّا أنه في وجه المجاز يحتاج مع القصد إلى قرينة أو عهد ليقع به الاضطرار في الشاهد، وليصحّ الاستدلال على المراد في الغائب، وليس كذلك في باب الحقيقة.

يبيِّن ذلك: أن القائل لغيره: عند عشر رجال يعلم قصده بها إلى العدد إذا أراد الحقيقة، ومتى أراد تسعة يحتاج إلى قرينة أو عهد ليعرف قصده، فلا بدَّ من مزية للحقيقة في باب الاضطرار، وفي باب الاستدلال، وإن كان لا يمتنع في بعض الأحوال أن يتفقا في الاضطرار، على حسب موافقة الإشارة للعبارة في هذا الباب، وذلك لا يكون إلا في الأمور الظاهرة، دون الخفيّ الغامض.

فإن قال: أليس هذا القول يُقارِب قول المُرجِئة[(١)] الذين يقولون في العموم: إنه إنما يكون عمومًا بالقصد؟

---

(١) الإرجاء في اللغة يعني تأخير الأمر. والمرجئة يقدّمون القول ويؤخّرون العمل. وسمّوا بذلك لإرجائهم حكم أهل الكبائر إلى يوم القيامة. كان المرجئة يعتقدون بأنه لا يمكن تعيين مصير الناس أولًا، ويجب تفويض ذلك إلى الله، ومن فِرَقها: اليونسية، والعبيدية، والغسانية. (الانتصار ص ٧٤؛ تاريخ الطبري ١٤/٥٣٩؛ الفصول المختارة ج ١؛ التنبيه والرّدّ ص ٤٧، ١٣٩؛ المقالات والفِرَق ص ١٣١، ١٣٢؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

قيل له: بل هو بعيد من مذهبهم، لأنهم لا يجعلون مجرَّده دلالة على أن المتكلم به قصد العموم وأفاده، بل يقولون يحتاج في ذلك إلى دليل غير مجرّده؛ وعندنا أن مجرّده دلالة ذلك؛ وهم إذا ذكروا القصد فإنما يعنون به: أن اللفظة اختصَّت، وخرجت عن الاحتمال والشركة، ولولا القصد لكان موضوعها موضوع اللفظ المشترك، وليس كذلك قولنا، وهذا فرق بَيِّن لِمَن يتدبر.

فإن قال: فيجب على هذا القول في ألفاظ الخصوص وغيرها مثل ما ذكرتم في العموم.

قيل له: كذلك نقول لأن المتكلم لا يكون مفيدًا بكلامه ما وُضِع له من الفائدة إلا بالقصد، كان الكلام خصوصًا أو عمومًا، لأن العلّة التي ذكرناها قائمة في الجميع.

[في بيان أن من حق الكلام أن يكون قائله عالِمًا بالمواضعة وقاصِدًا الفائدة]

فإن قال: أفيجب مع القصد إلى الفائدة التي وضعت العبارة لها في اللغة القصد إلى أن يتكلم بمواضعتهما، ويقصد أن يكون متكلِّمًا بلغتهم؟ فإن أوجبتم ذلك بَطُل اقتصاركم على القصد الواحد، وإن امتنعتم من ذلك لزم إذا كانت الكلمة قد وُضِعَت في اللغة لأمرين مختلفين، أو متفقين لأن لا يكون المتكلم بأن يكون متكلِّمًا بإحدى اللغتين بأولى من أن يكون متكلِّمًا باللغة الأخرى.

قيل له: إن المواضعة قد سلفت وتقدَّمت، ولا يجوز أن يكون المتكلم باللغة قاصدًا إليها وقد صارت ماضية إنما يجب أن يكون عالمًا بها ثم يقصد ما علم من الفائدة التي وضعوا العبارة التي تفيده إذا تكلم بها، وإن كانت الكلمة قد وضعت في اللغة لأمرين مختلفين صار متكلِّمًا بإحداهما إذا أراد الفائدة صار المتكلّم بها، بكِلتا اللغتين، إن كان عالمًا، لأنه لا فرق بين أن يتكلم بها بإحداهما وبين أن يتكلم بها الأخرى، وإنما يخالف حالها إذا كان هذا صفتها لحالها إذا كانت مفيدة لتلك الفائدة في لغة واحدة، من جهة أن العالم بأيّ

واحدة من اللغتين يصحّ أن يفيد بها ذلك، وليس كذلك الحال إذا انفردت باللغة الواحدة.

فإن قال: فإن كان لا يجب القصد إلى المواضعة بل يكفي القصد إلى الفائدة مع العلم بالمواضعة فيجب مثل ذلك في حكاية كلام زيد، إذ لا يجب القصد إلى حكاية كلامه ويكفي القصد إلى الفائدة؟

قيل له: إن الحاكي إنما يجب أن يقصد الحكاية، دون الفائدة، ولذلك لا يكون كاذبًا إذا كان كلام المَحكي كذبًا، فهو بالضدّ مما ذكرناه، فكأنه يقصد أن يُورِد مثل كلام المحكي، في صورته وصفته، كما يقصد أن يفعل مثل مشيئته ولا يجب أن يقصد غير ذلك من كونه حاكيًا، وليس كذلك حال المتكلّم باللغة ابتداء، لأنه يقصد الفائدة دون الحكاية، فكما يكفي في الحكاية القصد الواحد فكذلك في المتكلم به؛ على جهة الابتداء، فلذلك يحتاج الحاكي لكلام المتكلّمين إلى قصدين، ولا يحتاج المتكلّم بالكلمة الواحدة المتفقة الفائدة، في لغتين إلى قصدين على ما قدَّمنا القول فيه.

[في بيان أن الخبر عن الأشياء الكثيرة لا يحتاج إلا قصدًا واحدًا]

فإن قال: فيجب، إن كان لا يكون عمومًا إلا بالقصد، أن يكون المخبر بالعموم عن الأمور الكثيرة يحصل منه بعددها من إجراء القصد، لأن إرادة الشيء لا تكون إرادة لغيره. وهذا يُوجِب أن لا يصحّ منه تعالى أن يخبر بالثواب والعقاب مع دوامهما.

قيل له: إن القصد الذي به يصير الخبر عامًّا ومُتَناوَلًا لجميع ما يقع عليه هو القصد إلى الإخبار عن الجميع، لا أنه القصد إلى المخبر عنه لأنه لو كان لا يتم ذلك إلا بإرادة المخبر عنه لما صحَّ أن يخبر عن الماضي، وسائر ما لا يصحّ أن يريده.

فإن قال: فيجب، وإن كان القصد يتناول نفس الخبر، أن يكون عدد ما هو يخبر عنه، لأنه إذا كان الخبر عن الشيء الواحد يحتاج إلى قصد فكذلك إذا كان الخبر عن أشياء يحتاج إلى قصد بعددها، وإن كانت مُتَناوَلَة له.

قيل له: إن الصحيح في ذلك عندنا ما ذكره «أبو هاشم»[(١)] رحمه الله، آخر أمر، أنه يكفي قصد واحدة، وإرادة واحدة، لأن الخبر يحصل له عند وجوده وجوه، في تعلّقه بما يتعلق به، فكما لو كان خبرًا عن الشيء الواحد لم يحتج إلى قصد واحد، فكذلك إذا كان خبرًا عن أشياء كثيرة، لأنه في الحالتين القصد يتناول نفس الخبر، ويقع به على بعض الوجوه، ولذلك يصحّ من المخبر أن يخبر عمّا لا نهاية له، كما [لا] يصحّ أن يخبر عن المتناهي.

فإن قال: فهلَّا قلتم: إن الخبر الذي هو العموم تتضاعف أجزاؤه بحسب ما هو خبر عنه، فلا يكون الخبر عن بعضه خبرًا عن سائره، وإن كان لا يتميَّز، فإن كان كذلك بَطُل قولكم: إن القصد يؤثِّر في الخبر الواحد، فيقع به مرة عمومًا ومرة خصوصًا، لأنّا لا نسلم لكم، وهو عامّ، أنه خبرٌ واحد، بل نقول: إنه إخبار بعدد ما تناوله، وإن لم يكن للواحد منّا فيه أن يميّز ذلك.

قيل له: لو كان الأمر كما ذكرته لَما صحَّ من القادر منّا أن يخبر إلا بحسب قدره، فإذا كانت محصورة العدد لا يصحّ أن يخبر إلا عن ذلك القادر [مرة ـ مردود] بأن الضعيف والقوي سواء في أنه يصحّ أن يخبرا عن كل عدد باللفظ الموضوع لذلك دلالة على أن الحروف لا تتضاعف، وأنه لا يمتنع أن يكون أقلّ ما معه يصير خبرًا، وهو مع ذلك عامٌّ.

وبعد ـ فلو تضاعفت الحروف لم يكن الكلام إلا خبرًا واحدًا، لأنهم لم يقيسوا الخبر بأنه خبر إلا لصورته، دون كثرة أجزائه وقلّتها، وذلك يُبطِل ما ذكروه.

وبعد. . . فلو كان الأمر كما قالوا لم يصحّ أن يُبنَى عليه غير ما توهَّموه، من أن كل خبر يختصّ بمخبر مخصوص، ويحتاج إلى قصد معين؛ وذلك لأن

---

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمّيت «البهشمية». وله مصنفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

المخبر منّا لا يميِّز من خبره ما يصحّ معه في القصد ما سألوا عنه، وإذا لم يصحّ ذلك فيجب أن يكون قصده مُتَناوَلًا للجملة؛ وفي ذلك إبطال القول بالحاجة إلى قصود، لأن كل واحد منها يسدّ مسدّ الآخر فيما ذكرناه، فإذن يعبِّر الواحد منها عن الجميع.

[في بيان مُغايرة الأمر والنهي للخبر]

فإن قال: إن كان القصد الواحد يكفي في الخبر العامّ فيجب مثله في الأمر إذا كان عمومًا.

قيل له: إن الأمر إنما يكون أمرًا لإرادة، فإذا كان عامًّا صار متناولًا للأفعال الكثيرة، فلا بدَّ من إرادات بعددها، وكذلك القول فيما به يصير نهيًا من الكراهات، وفارق حال الأمر والنهي في هذا الوجه لحال الخبر.

فإن قال: فيجب في الأمر إذا كان خطابه لجماعة أن يكفي فيه الإرادة الواحدة لأنه في كونه خطابًا لا يجب أن يكون مُتناولًا للمأمور به، من حيث يصحّ أن يكون الخبر خطابًا كما يصحّ ذلك في الأمر.

قيل له: إن الأمر إنما يكون خطابًا لقوم بأن يتناول الفعل من كل واحد منهم، فهو في كونه خطابًا تابع به للمأمور به. يبيِّن ذلك: أنه لا يجوز أن يريد المأمور من عشرة ولا يكون مخاطبًا لهم، وقد يكون مخاطبًا لهم بذلك على طريق الأداء، لا على جهة التكليف وإن لم يرد الفعل منهم، فصار كونه خطابًا تابعًا لإرادة الفعل منهم لا محالة، فمتى أراد ذلك فقد أغنى عن قصد زائد في كونه خطابًا لهم، ومتى لم يرد الفعل منهم احتاج إلى قصد زائد يصير به خطابًا لجماعتهم، ثم ينظر في الوجه الذي قصد إليه، وإن كان على طريقة الخبر كفى فيه قصد واحد، وإن كان على طريقة التكليف فالحكم ما قدَّمناه، فصار كونه خطابًا للمكلَّفين لا يكون إلا تابعًا، على ما قدَّمناه؛ وإنما كان كذلك لأن الإرادة لا تتناول الأشخاص، وإنما تتناول الأفعال، وليس فيما يتضمنه الخطاب والكلام من الأفعال إلا نفس الخطاب أو ما يتناوله، فإذا كان الذي يتناوله على طريقة الخبر لم يجب أن يُراد، وإنما كان على طريقة التكليف وجب أن يُراد، ولا ثالث لهذين.

[في بيان الفارِق بين الإرادة والخبر]

فإن قال: جوّزوا لهما ثالثًا، وهو أنه تعالى إذا وعد وتوعَّد، فلا بدَّ من أن يُريد الثواب أو العقاب.

قيل له: قد بيَّنَّا أن الوعد هو خبر، وأنه لا يجب في كونه خبرًا عن الثواب أن يفتقر إلى إرادة الثواب، بل يكون خبرًا عن ذلك بقصد يتغيَّر به، فلماذا يجب أن يكون مُريدًا للثواب.

يبيِّن ذلك: أن الوعد قد يحصل على جهة العموم، ولا يطيع المكلّف فلا يحصل الثواب ألبَتَّة، وكذلك يقول في الوعيد، فكيف يجب والحال هذه أن يكون مُريدًا للثواب والعقاب!؟

فإن قال: لا بدَّ من أن يريدهما على شرط.

قيل له: إذا كنت إنما أوجبت كونه مريدًا لهما من حيث كان الخبر وعدًا أو وعيدًا، وفي كونه وعدًا لا يحتاج إلى شرط، فيجب مثله في إرادة الثواب، إن كان ذلك واحدًا.

[في بيان رأي أبي هاشم وأبي علي في مسألة الخبر والإرادة]

وقد بيَّنَّا فيما تقدَّم أن إرادة الثواب من الله تعالى لا يجب أن تتقدَّم لأنه إرادة لفعله وإنما يجوز أن تتقدَّم إرادته على طريقة التكليف بفعل غيره، وأشبعنا القول في ذلك، وبيَّنَّا أنه لو كان يجب أن يكون مُريدًا للثواب لم يكن ليجب ذلك من حيث لا يكون الوعد وعيدًا إلا بهذه الإرادة، بل كان يجب ذلك لأمر آخر. وقد بيَّنَّا من قبل: أن الخبر عن شيخنا «أبي علي» رحمه الله، يفتقر إلى إرادتين لا بدَّ منهما، والأمر إلى ثلاث إرادات: إحداهما في الخبر إرادة إحداثه؛ والأخرى إرادة الإخبار به عمّا هو خبر عنه... وإحداهما في الأمر إرادة إحداثه؛ والثانية إرادة إحداثه أمرًا لمَن هو أمر له، والثالثة إرادة المأمور به. وعند شيخنا «أبي هاشم» رحمه الله، إرادة إحداثه خبرًا عمّا هو خبر عنه تُغني عن إرادة إحداثه، فالذي لا بدَّ منه في كونه خبرًا هو هذه الإرادة، وكذلك

يقول في الأمر إن إرادة إحداثه أمرًا لمَن هو أمر له تُغني عن إرادة إحداثه فيكفي في كونه أمرًا هذه الإرادة، وإرادة المأمور به فقط. وهذا القول منه، رحمه الله، إنما يتمّ على أحد مذهبيه؛ لأنه ذكر في موضع أن إرادة كونه خبرًا لا تتعلق الخبر في الحقيقة، ولا يمتنع أن تكون إرادة لا مراد لها، فعلى هذا القول لا يصحّ أن يقول عن هذه الإرادة إنها تكفي في كونه خبرًا، لأنه يؤدّي إلى أن يكون فاعلًا للخبر، مع العلم وتمييزه عن غيره وإن لم يرده، وذلك لا يتم على سائر مذاهبه، وإنما يصحّ ما حكيناه عنه في الخبر على المذهب الثاني، وهو أن إرادة الإخبار به عمّا هو خبر عنه تتناوله في الحقيقة، فيصحّ أن يقول: إنه يُغني عن إرادة إحداثه، ويستدلّ على ذلك بأن يقول: إذا لم يكن غرضه من الخبر إحداث عينه وإنما الداعي يدعوه إلى الإخبار به عمّا هو خبر عنه فإنما يجب أن يريده على الحدّ الذي دعاه الداعي إليه، فلذلك يستغني بهذه الإرادة عن إرادة إحداثه، وإن كان أحدهما مُخالِفًا للآخر، لأنه لا يمتنع أن يكون أحد الأمرين يُغني عن الآخر، وإن كان مُخالفًا له، إذا كان هو الغرض، أو يوفي على الآخر، في الوجه الذي تدعو الدواعي إلى الفعل، لكن هذا التعليل يُوجِب في الفعلين إذا كان أحدهما هو المقصد أن يصحّ من العالم أن يزيده دون الآخر، نحو أن يكون قصده الخبر فيزيده دون أسباب الحروف و[لو أن كونه عالمًا] بالسبب مميزًا له من غيره على الوجه الذي يعلم جملة الحروف ويميِّزها من غيرها. وأظن أنه رحمه الله قد جوَّز ذلك في بعض المواضع، كما جوَّز، إذا كان الغرض مقصورًا على السبب، أن يريده إن لم يرد السبب وهذا مما يقرب أن يجده أحدنا من نفسه، لأنه يعلم من نفسه إذا أراد الخطاب والإخبار أنه قد لا يريد الأسباب على التفصيل، ولولا أن الكلام في ذلك عارِض لتقصَّيناه.

[في بيان أقسام خطابه عزَّ وجلّ]

فحصل من هذه الجملة: أنه تعالى في سائر ما يخاطب له لا يخرج خطابه عن أن يكون خبرًا، لا يتضمن طريقة التكليف، أو يكون خبرًا يتضمن طريقة التكليف، والأمر والنهي يدخلان في هذا القسم من المعنى. فالخبر الذي

لا يتضمن طريقة التكليف لا بدَّ من أن يكون على التكليف بضرب من ضروب المصلحة، نحو إخباره عن إهلاك من أهلك من عاد[١] وثمود[٢] وغيرهما، وإخباره عمّا لحق الأنبياء عليهم السلام، وغير ذلك، لأنه لا بدَّ في ذلك من أن يكون صلاحًا في تكليف من تعبّده بقراءة القرآن وتأمّله.

فأما الخبر الذي يجري مجرى التكليف فهو الخبر عن وجوب العبادات، لأنه يحلّ محل الأمر ويزيد، أو ينبىء عن قبح الأفعال فيحلّ محلّ النهي أو يزيد، فهذا لا بدَّ فيه مما ذكرناه من الأمر والنهي فإن كان صورته صورة الإخبار لأن قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: الآية ٩٧] يدلّ على أنه تعالى مُريد للحج منهم على شرائطه، كما يدلّ الأمر على ذلك. وكذلك قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النّساء: الآية ٢٣]... الآية يحلّ محل النهي، في الباب الذي ذكرناه، فلا بدَّ من أن يدل على الكراهة كدلالة النهي. فأما الوعد فلا بدَّ من أن يتضمن الترغيب في الفعل الذي علق الوعد به، فيحلّ من هذا الوجه محل الأمر؛ وأما الترغيب فيدلّ على إرادة ذلك الفعل، وكذلك القول في الوعيد ودلالته على كراهة ما علق به، لأنه لا بدَّ من كونه زجرًا عن الفعل، ولا يكون زجرًا إلا مع الكراهة، ولهذه الجملة، اعتمدنا في عمومها على الزجر والترغيب، وذلك أنه تعالى إذا ثبت أنه زاجر بقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤﴾ [الانفطار: الآية ١٤] لكل مكلّف عن الفجور فالأمر كونه عامًّا، وكذلك القول في الوعد إذا كان ترغيبًا لهم في الطاعة، هذا إذا تعلق الوعد والوعيد بما يتناوله التكليف من الأفعال، فأما إذا لم يكن كذلك فلا بدَّ في الجملة من أن يكون ترغيبًا في الطاعات وزجرًا عن المعاصي، وإن لم يذكر في اللفظ الوعد والوعيد، لأنه ربما يكون إرسالهما من غير تقييد أبلغ في باب المصلحة، وعلى هذا الوجه يجري في خطابه، جلّ وعزَّ، وصف الجنة، وما أعدّ الله فيها للمُثابين ترغيبًا بذلك في جملة الطاعات. وكذلك القول في وصف

---

(١) من الشعوب العربية البائدة التي انقطعت أخبارها واندرست آثارها، ولا نعرف عنها إلّا ما ورد في الشعر العربي والقرآن الكريم. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/٨).

(٢) من الشعوب العربية البائدة التي انقطعت أخبارها واندرست آثارها، ولا نعرف عنها إلّا ما ورد في القرآن الكريم، والشعر العربي. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/٨).

النار وما فيها من أنواع العذاب، وهذه الجملة تبيِّن لمَن تأمّلها كيفية الاستدلال بجميعها، في الثواب على مراده تعالى، وتبيِّن أنه لا شيء ذُكِر من القرآن إلا وله تعلّق بالتكليف على ما قدَّمنا القول فيه.

فصل في أن العامّ قد يقع خاصًّا، والخاصّ قد يقع عامًّا في المعنى وما يتصل بذلك

[في بيان ما بين اللفظ الخاصّ والعامّ من العلاقة]

اعلم. . . أن لفظة الخاصّ إذا أُطلِقَت لم يتناول اللفظ الموضوع للعموم، وكذلك العامّ إذا أطلق لم يتناول ما وُضِعَ للخصوص، وقد بيَّنّا من قبل أنهما تجريان في حقيقتهما مجرى المُتنافيين، فلا يصحّ في الحقيقة أن يكون العامّ خاصًّا، ولا الخاصّ عامًّا، ولكن ذلك وإن كان لا يصحّ فقد ثبت أن المتكلم بلفظة العموم قد يريد بعض ما يتناوله دون بعض، على جهة الاتّساع، فيحلّ ذلك محلّ الخاص، فيقال: إنه خاصٌّ في المعنى. وخاصٌّ في المُراد، والفائدة من جهة الاصطلاح قد تطلق هذه الكلمة فيه، فيقال إن العموم خاصٌّ أو مخصوص، ويكون المعنى ما قدَّمناه، فمَن أراد به هذا الوجه فقد أصاب، ومَن ظن أنه في الحقيقة يصير خاصًّا فقد أبعَد، لما قدّمناه، وكذلك القول في الخاصّ أنه لا يمتنع في المتكلم أن يريد به ما تناوله وغيره، فيحلّ محلّ اللفظ الموضوع للجميع؛ فيقال: هو عامٌّ يُراد به في المراد والفائدة، دون حقيقة اللفظ، على ما قدَّمناه.

وعلى هذه الطريقة نجد الفقهاء يقولون في لفظ الأمر: إنه نهي وتهديد، وهذا توسّع لأن الأمر لا يكون نهيًا، ولا لفظ النهي يكون لفظًا للأمر، وإنما المراد بذلك أن الأمر يُراد به ما يُراد بالنهي فيفيد فائدة النهي، ويكون مستعملًا في ذلك على طريقة التوسّع، كما يذكر الشيء ويُراد به غيره، كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: الآية ٨٢] إلى غير ذلك، لأنه إذا جاز في اللفظ الموضوع لشيء أن يُراد به غيره لم يمتنع أن يُراد بالكلمة بعض ما تتناوله مع غيره على جهة المجاز، وهذا موجود في اللغة، على ما قدَّمناه في باب العموم، وكتاب الله جلَّ وعزَّ قد ورد بمثله، ولا خلاف في ذلك، لأن مَن يقول بالعموم يجوز ذلك

توسّعًا، ومَن لا يقول بالعموم يجوِّز ذلك، ويقول إنه كالعموم في بابه، لأنه مشترك محتمل للأمرين، وإنما قصدنا بهذا الباب إلى أن يعرف الغرض بهذه اللفظة، لا لأن فيما أوردناه شُبهة أو خلافًا.

فصل في بيان ما به يصير العامّ خاصًّا، والخاصّ عامًّا وأنه يجب أن يكون مُقارِنًا لهما

[في أن العامّ يصير خاصًّا والخاصّ يصير عامًّا بالقصد والدلالة]

اعلم. . . أن العامّ إنما يصير خاصًّا في المعنى بالقصد، فمتى قصد المتكلِّم بذلك إلى أن يريد به بعض ما تناوله كان خاصًّا، كما إذا قصد به إلى كل ما تناوله كان عامًّا وقد بيَّنَّا أن كونه خاصًّا وعامًّا في أنهما وجهان يقع عليهما بمنزلة وجوه الأفعال، فإذا لم يصحّ في الفعل الواقع على وجهين أن يقع على أحدهما إلا بقصد، على ما تقدَّم القول فيه، فكذلك القول في كون اللفظ واقعًا على هذين الوجهين فكذلك يكون المتكلّم باللفظة مخصصًا لهما ومُعَمِّمًا، فلا بدَّ فيما به يصير خاصًّا أن يكون من جهته، كما أن نفس اللفظة تكون من جهته، ولذلك تُوصَف بالخصوص والعموم، في حال وقوعها، ولا تُوصَف بذلك من قبل، والقول في لفظ الخاصّ إذا أراد به العموم في أن بهذه الإرادة يصير عمومًا كالقول فيما تقدَّم، فإن كان المتكلم بالعموم قصد به الخصوص كأن لم يدلّ على قصده، فالقول خاصٌّ، وهو في حُكم المعمَّى إذا كان قوله خطابًا لغيره، وفَقْد الدلالة على مراده لا يخرج قوله من أن يكون عامًّا، على ما قدَّمناه؛ وإن دلَّ على مراده بضرب من الدلالة كان مظهرًا لمراده حكيمًا في قوله، وخطابه تعالى لا يقع على هذا الحدّ، لأنه لا بدَّ من أن يبيِّن مراده بضرب من الدلالة إذا أراد باللفظ العامّ الخصوص.

[في بيان وجوب أن يكون القصد مقارنًا للعموم]

فإن قال: أفتقولون في هذه الأدلة إنها تقارن العموم، أو يجوز أن تتقدَّم؟ فإن قلتم: إنها تقارن لا محالة، أوجبتم القول بأن دلالة الخصوص تتصل بالعموم، وأخرجتم أدلة العقول من كونها دالَّة على الخصوص، فإن قلتم: إنها

يجوز أن تتقدَّم فجوَّزوا مثل ذلك في القصد، واجعلوا دليل القصد كالقصد، في وجوب المقارنة، أو القصد كدليل القصد في جواز التقدّم.

قيل له: إن ما به يصير الفعل واقعًا على وجه دون وجه يجب أن يكون مقارنًا، أو في حكم المقارن، حتى يختصّ بذلك الفعل...... [1] ما يمكن من الاختصاص، فلذلك أوجبنا في القصد أن يكون مقارنًا للعموم على الوجه الذي يحصل عليه، والذي يمكن في ذلك، إلى أن يكون مقارنًا لأول حرف منه، على ما بيَّنَّاه في الخبر، فليس كذلك الدلالة على أنه، جلّ وعزَّ، قصد الخصوص، لأن الدليل على الشيء قد يتقدم، كما قد يقارن، فلذلك صحَّ عندنا أن تدلّ على خصوص كلامه أدلة العقل، كما يدلّ عليه تقييد اللفظ، ودخول الشرط والاستثناء فيه، وتكون دلالة العقل كالعهد المتقدِّم، المعهود بين المُخاطِب والمُخاطَب؛ وقد بيَّنَّا أن ما حلَّ هذا المحل هو أقوى من نفس المواضعة في الدلالة، فإذا كانت المواضعة المتقدمة تدلّ على المراد بالكلمة فالعهد بأدلة العقول وما قدّر، جلَّ وعزَّ، فيها بأن يدلّ على ذلك وأن يقدّم، أولى:

ومعنى قولنا متقدّم هو: أنه تعالى دلَّ بالعقل على أنه لا يخاطب بالتكليف والتعبّد العاجز، ومَن لا يفعل، فيردّ قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١] مرتَّبًا على ذلك، لا أنّا نريد بذلك أن العقل متقدِّم للخطاب، لأن العقل مقارن له في الحقيقة أيضًا ـ فالمراد بذلك ما قدَّمناه.

[في عدم جواز تأخير الدليل في خطابه تعالى]

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة أن تجوّزوا تأخير الدلالة على أنه تعالى أراد بكلمة العموم والخصوص كما جوَّزتم، تقديمها، لأن الأدلة كما قد تتقدَّم المدلول فكذلك قد تتأخر عنه.

قيل: إنما نمنع من ذلك، لا لأن الدليل لا يجوز أن يتأخر، لكن لأن في تأخير البيان بعض الحكمة في الخطاب وإخراجًا له من أن يكون مفيدًا إلى أن

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يكون في حُكم العبث على ما سنبيِّنه من بعد، فلذلك لم يجز تأخيره؛ فأما الواحد منّا فإنّا نجوّز أن يؤخّر بيان الخصوص في كلامه لحاجة له إلى ذلك، أو لغير ذلك، كما قد يجوز أن يعمي مراده لدفع مَضَرَّة، أو اجتلاب منفعة، ويحسُن ذلك منه، وهذا يدلّك على أنه لم يمنع ذلك في خطابه تعالى، لأن تأخير الدلالة لا يجوز، بل الوجه الذي قدَّمناه. وهذه الجملة تُبطِل قول مَن يقول: إن العامّ لا يكون قطّ إلا عامًّا، ويزعم أن التخصيص إذا دخله فهو غير العامّ، لأنه العامّ وزيادة، لأنّا قد بيَّنَّا أن الزيادة التي تذكر في هذا الباب هي الدلالة، والدلالة لا يجوز أن تكون عامّة، لأن هذا الوصف مختصٌّ بالعبارات دون الأدلة العقلية؛ وكذلك القول في قولهم: إن الخاصّ لا يصير عامًّا، إذا أرادوا به هذا الوجه، وهذا في البُعد بمنزلة قول مَن يقول: إن العامّ غير الخاصّ؛ ويزعم أن ما يقع خاصًا هو مخالف لِما يقع عامًّا في جنسه، أو غير له في ذاته، فإذا بطل بما بيَّنّاه في باب الإرادة فكذلك القول في هذه المقالة، وصار الذي قلناه في ذلك بمنزلة قولنا: إن الكتابة قد تكون دالَّة على أن فاعلها عالِمٌ بكيفيتها إذا وقعت على جهة الابتداء والتصرّف، وإذا وقعت على جهة الاحتذاء لم تكن دالَّة، وبأن تدلّ بانفرادها مرة، ولا تدلّ أخرى لا مخرج للكتابة من جنس واحد، وعلى صفة واحدة، أو تكون كتابة واحدة فكذلك القول فيما قلناه في العموم، من أن الكلمة واحدة، وإنما تدلّ مرة بانفرادها على قصد الفاعل، ومرة بقرينة، ولا تخرج الكلمة من أن تكون في الحالتين هي الموصوفة بأنها عموم أو خصوص، على ما قدَّمنا القول فيه.

فصل في ذكر الوجوه التي عليها يحسُن الخبر العامّ والخاصّ، الوجوه التي عليها يقبحان، وما يتفق من ذلك في الشاهد والغائب وما يختلف عليه

[في بيان قُبح الخبر العامّ والخاصّ إذا كان كذبًا]

قد ثبت أن كونه كذبًا يُوجِب قُبحه من فعل أيِّ فاعل كان. وقد دللنا على ذلك فيما تقدَّم، وبأن يكون خاصًا أو عامًّا لا يختلف حاله في القبح، ولا شُبهة في أن الغائب في ذلك كالشاهد.

[في بيان ما يحسُن له الخبر العامّ والخاصّ]

وقد بيَّنَّا من قبل إنما تكلم في هذا الباب مَن يعترف بالعدل، لأن الكلام في السمعيَّات وبيان أدلتها مبني على النبوَّات، التي هي مبنيَّة على العدل، فلو لم يثبت نفي الكذب عن الله سبحانه فما صحَّت النبوَّات، على ما قد بيَّنَّاه: فأما الصدق فقد بيَّنَّا أنه لا يجب لكونه صدقًا أن يكون حسنًا فإنه قد يعرض فيه ما يُوجِب كونه قبيحًا، نحو أن يكون عبثًا أو ظلمًا وإضرارًا بنفس الصادق أو بغيره، أو يكون. . . . .[1] إلى ما شاكل ذلك، فليس لأحد أن يقول: إذا قبح الكذب أن يحسُن الصدق على كل حال لأنه كالضدّ له، لأن الواجب اعتبار كل واحد منهما بنفسه، ولذلك صحَّ في إرادة الحسن أن يكون مرة قبيحًا، وأخرى حسنًا وإن كان ما يضادّها من كراهة الحسن لا يكون إلا قبيحًا. وكذلك القول في النهي عن الحسن أنه وإن قبح لا مَحالة والأمر بالحسن لا يجب أن يحسُن على كل حال، وليس لأحد أن يقول: أليس لمّا قبُح الجهل على كل حال حَسُن العلم لا محالة، وكذلك القول في الظلم والعدل، فجوّزوا مثله فيما ذكرتم، وذلك لأن شيخنا «أبا علي» يجوّز في العلم أن يكون قبيحًا، والكلام لا يلزمه ولا يلزمنا، على ما بيَّنَّاه من قبل، من أنه قد يقبح للمفسدة. فأما شيخنا «أبو هاشم» فإنه يُجيب عن ذلك بأني لم أقل بحُسْنه من حيث قبح ضدّه على كل حال، لكن لأني اعتبرت حاله بنفسه فوجدت فيه ما يمنع من القبح، لأن كونه عالمًا يقتضي فيه خروجه عن باب العبث وعن باب المَضارّ، لما فيه من معنى الاستدراج، فهو كاللذَّة الخالصة والنَّفع الذي لا مضرَّة فيه، فعلى جميع الوجوه الكلام ساقط، لأن الشيء لا يجب أن يعتبر في قُبحه بِحُسْنِ ضدّه، ولا في حسنه بقبح ضدّه، بل يجب أن يعتبر في نفسه، على ما قدَّمنا القول فيه، ويفارق ذلك ما نقول من أن ترك الواجب المعين يقبح لأنه تركه. وذلك لأنّا لا نحكم بقبحه لأن ضدّه حسن، لأنه كان يجب قبح ترك الفعل والمُباح أيضًا، وإنما يحكم بقبحه، لما فيه من المنع من وجود الواجب والامتناع منه، على ما شرحناه من قبل. واعلم أن الخبر الصدق إذا كان الغرض فيه حصول دلالته

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

على ما يدلّ عليه، وظهور فائدته التي هي مراد المتكلم، وما يدلّ مراده عليه فلا بدَّ من أن يقبح متى لم يحصل فيه ما ذكرناه من الغرض، ولا فرق بين أن لا يحصل ذلك فيه لأمر يرجع إلى المواضعة، أو إلى المخبر والمخاطب، لأن في الوجهين جميعًا يصير الخبر كلا خبر، ويصير الكلام كالسكوت، ويقدح ذلك في طريقة البيان والإفادة بالكلام، وما هذا حاله لا بدَّ من أن يكون قبيحًا، في الشاهد والغائب، لكن الشاهد يخالف الغائب من حيث نضطر إلى قصد المتكلم، ومن القديم تعالى لا يصحّ ذلك على ما قدَّمنا القول فيه، فلا يخرج خطاب أحدنا في الشاهد، وإن صيَّر بعض أخباره في حُكم السكوت [من أن يقع] البيان به على طريقة الاضطرار، أو إذا تغيَّرت الحال، وليس كذلك حال القديم تعالى، لأنّا متى جوّزنا في بعض أخباره ما ذكرناه، أدَّى إلى أن يكون كل كلامه مما لا يقع به البيان، وأن يكون وجوده كعدمه، وإذا كان كون الفعل عبثًا يقتضي قبحه، فبأن يجب قبحه إذا اقتضى فيه وفي غيره أن يكون عبثًا ولا يقع الغرض به، أولى.

[في بيان عدم جواز التورية وإخفاء المراد في خطابه تعالى]

فإن قال: أليس قد يحسُن من أحدنا أن يخفي مراده، ويورّي عند الإكراه والحاجة، وعند المحاربة، واستصلاح مَن يدبِّره من أهل وولد؟ فهلَّا جاز في خطابه تعالى مثل ذلك؟

قيل له: قد احترزنا من ذلك، لأن المُكرَه إنما يأتي بالقول الذي يكره عليه، لدفع الضرر عن نفسه لا لكي يدلّ بكلامه أو يظهر به مراده؛ فيجب أن يأتي بالكلام على الوجه الذي يقع به الغرض وهو دفع الضرر، ولا يجوز أن يتحرَّز من مَضَرَّة بقبيح، فالواجب أن يتحرَّى في كلامه أن يكون صورة الخبر، ولا يكون خبرًا، حتى لا يكون كذبًا، أو يكون خبرًا، ويستثني في نفسه، أو يقصد الحكاية، إلى سائر الوجوه التي تذكر في هذا الباب، ولا فرق في حسن ذلك بين أن يكون مكرهًا وبين أن يكون محتاجًا إلى اجتلاب منفعة أو دفع مَضَرَّة، في أن ذلك قد يحسُن إذا تعرَّى من وجوه القبح، وإنما يختلف الحكم في ذلك من جهة السمع، وما يتصل بالديانات لأنه قد ورد في إظهار كلمة

الكفر أنه يحسُن للإكراه، ولا يحسُن لاجتلاب المنفعة، ودفع مَضَرَّة يسيرة، فأما من جهة العقل فمتى لم يحصل فيه إضرار وفساد فالحال واحدة، وإنما قبح من جهة السمع من حيث يعظم الضرر في إيهام الكفر، فقبح عند اجتلاب المنفعة، ولم يقبح عند دفع الضرر العظيم، وعلى هذا الوجه حَسُن منه صلّى الله عليه، أن يعرض عند مسيره إلى «بدر»[1] لما كان في التعريض عزم وحاجة، لأنه لا فرق فيما ذكرناه من الحاجة بين أن تكون فيما يتعلق بالدنيا والدين، ما لم يؤدّ إلى ما هو أعظم منه من ضرر وفساد. ولذلك لا يحسُن من التاجر أن يصدق بذكر رأس المال، إذا كان في الصدق غرور وخيانة، نحو أن يزيد في الشراء ظاهرًا ويستثني في نفسه، لأن في ذلك ما يجري السلم دون الخيانة، فكما لو كان عليه في ذلك مَضَرَّة لم يحسُن وكذلك إذا أدَّى إلى ضرر الغير، أو ضرر يلحقه في طريقته في سائر ما يأتيه في المستقبل، لأن مع فَقْد الحاجة إذا اعتقد وقية الخيانة لم يسلم من التهمة في سائر حالاته.

وأمّا المحارب فإنما يحسُن منه في إخباره ما لا يؤثّر في حاله وفي نيَّاته بأن يؤدِّي بطريق غير الطريق الذي سلكه، أو بمحاربة غير مَن يحاربه، أو بتأخير وتقديم في المحاربة، لأن الغرض في المحاربة ليس هو وقوعها لا محالة، بل الغرض أن لا تقع وأن يدخل المحارب في الإسلام والطاعة، وإنما يريد المحاربة على شرائط، فليس له أن يخبر بما لا يحسُن، وبما ينقض ما ذكرناه من الغرض، فلذلك يقبح منه أن يؤمِّن القوم ويستثني في نفسه، مع إظهار الأمان، أو يدعو إلى المحاربة بما فيه تهمة نحو أن يخبر عن الرسول، صلّى الله عليه، بما يبعث على الحرب، ويستثني في نفسه، ولمثل هذه العلّة لا يحسُن للقاص أن يبعث على العبادات، بذكر فضائل عن الرسول صلّى الله عليه، غير صحيحة، ويستثني في نفسه، لأنه وإن سلم بالاستثناء من أن يكون كاذبًا، فليس يخرج من أن يكون متعرِّضًا للتّهم ومؤثِّرًا في الدين بما لا يحلّ. ولذلك لا يحسُن منه تعالى أن يعِد على الطاعة بأكثر مما

---

(١) وقعة جَرَت بين المسلمين من جهة، ومُشركي قريش من جهة ثانية. قُتل فيها صناديد قريش وأبطالها، وكان النصر فيها للمسلمين، وذلك سنة ٢ هـ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١٠٩/١).

يستحق بها، والقول في المستصلِح لأهله يقارب ما قدَّمناه من أنه إنما يحسُن منه إظهار مما يدعو إلى صلاحهم، ولا يؤثِّر في حاله وبيانه، ولا فرق بين مَن يحكم بحُسْن الصدق وإن عرض فيه ما ذكرناه من وجوه القبح عند المحاربة وصلاح الأهل وبين مَن أجاز الكذب في ذلك، على ما تذهب إليه العامّة، ويروون فيه الخبر، فإذا لم يقبح ذلك من حيث كان وجه القبح يمنع من جنسه، فكذلك القول في الصدق.

[في بيان أن إخفاء المراد في خطابه تعالى مفسدة وعبث]

واعلم. . . أن إخفاء الواحد منّا مراده إذا كان إنما يحسُن عند إكراه أو حاجة مع زوال الفساد والمَضَرَّة وطريقة التّهمة، وكان حاله يختلف: فمرَّة تزول عنه أمارة الإكراه والحاجة وأخرى تثبت فيه، صحَّ لأجل ذلك أن نفصل بين حالتيه، فلا يجب إخفاؤه المراد في إحدى الحالتين أن يصير كلامه كسكوته في سائر الأحوال، لما ذكرناه من صحة التمييز، ولأن العلم الضروري بمقاصده قد يصحّ عند خطابه، ولا يجب إذا أخفى مراده في حال، أن يُخفى علينا مراداته في سائر خطابه، فصار الفرق بين خطابيه قد يحصل بوجهين أحدهما يرجع إليه، والثاني يرجع إلينا، فالذي يرجع إليه يفوت أمارة الحاجة والإكراه وزوالها، والذي يرجع إلينا ما نجده من الاضطرار إلى قصده في حال دون حال، ولو كان لا يصحّ الفرق بين خطابيه ألبَتَّة، لقبح منه إخفاء مراده عند الحاجة أيضًا، كما يقبح منه الكذب عند الحاجة لأن العقل يشهد بأنه لا فرق بين الكذب في القبح، وبين فعل ما يُوجِب أن الكلام كالسكوت، لأنه يجري مجرى العبث، بل يزيد على ما تقدم القول فيه، فإذا صحَّت هذه الجملة فلو جوَّزنا على القديم تعالى أن يخبر ويعمى مراده حتى لا يظهر لأحد من المكلَّفين على وجه تمكّنهم معرفته، وقد ثبت أن الحاجة لا تجوز عليه تعالى عن ذلك، ولا يصحّ مع التكليف أن يضطر إلى مراده، لأدَّى إلى أن كلامه عبث، بل يؤدِّي إلى إخراج كلامه من أن يكون دلالة، وتعريفًا وبيانًا، وهذا أعظم في القبح من كونه عبثًا وكذبًا؛ لأن الكذب قد لا يُوجِب في غيره من الكلام هذا المعنى، وكذلك العبث وما ذكرناه، قد أوجب في سائر الكلام ما بيَّنّا، فيجب أن لا يجوز عليه تعالى ما هذا حاله وإن كان الخبر صدقًا، لأننا قد

بيَّنَّا أن مع كونه صدقًا قد يقبح لوجوه تُوجِب فيه من القبح مثل ما يُوجِبه كونه كذبًا.

[في بيان الآراء المختلفة حول جواز التعمية وإخفاء المراد في خطابه تعالى]

واعلم... أن الخلاف بين الناس في هذا الباب من وجوه، مع اتفاق جميعهم أن كلام الله تعالى دلالة، ويفتقر لفائدة ومصلحة؛ فمنهم مَن قال: إن كل خطابه تعالى الذي له ظاهر فلا بدَّ من كونه دالاً على المراد؛ فأما العموم وما يجري مجراه مما لا ظاهر له فإنه لا يدلّ على المراد، ويجوز منه تعالى أن لا يبيِّن مراده في ذلك وإلى ذلك ذهب «ابن شبيب» ومَن معه، لأنهم يسلكون في خطابه تعالى ما نقوله، لكنهم يقولون إن العموم لا لفظ له في اللغة ويجوِّزون تأخير البيان ويجوِّزون في الوعد والوعيد أن لا يقع البيان، لأن الغرض الترغيب والتخويف وقد يفعل بذلك وإن لم يقترن بهما بيان المراد. ثم عند ذلك اختلفوا:

فمنهم مَن قال: نقطع على أن الأقل مراد، ونقف فيما زاد عليه.

ومنهم مَن يقف في الجميع.

وفي الناس مَن يقول في الوعيد: إنه لا يدلّ على ما نقوله، لأدلة يدَّعيها في التخصيص، وهذا لا يخالف قولنا، وإنما نكلمه في تلك الأدلة، ونبيِّن أنها ليست دلالة على ما زعمه، لأنه قد اعترف في العموم أنه يدلّ لو تجرّد، وإنما يزعم أنه لم يتجرَّد عن قرينة.

وفي الناس مَن يقول: إنه عزَّ وجلَّ لا بدَّ من أن يستثني، وإن لم يظهر الاستثناء، فلا يجوز أن يخاطب بالعموم من دون ذلك.

ومنهم مَن يقول: إنه تعالى يخفي مراده وإن لم تظهر الدلالة، ولا يجب أن يستثني.

وفيهم مَن يقول: إنه تعالى يجب أن يظهر الاستثناء لبعض الملائكة فأما مَن يجب أن يظهره المكلَّفين فغير واجب.

ومنهم مَن يسوِّي بين الأخبار والوعد والوعيد، وبين الأمر والنهي في جواز الاستثناء والتخصيص، وإن لم يدلّ عليه، وحكي ذلك عن «صالح قبّة»[١] و«موسى بن عمران»[٢].

ومنهم مَن يمنع من ذلك في الأمر والنهي، والتكليف؛ ويُجيزه في الأخبار التي هي الوعد والوعيد.

ومن الناس مَن يقول: لا بدَّ من بيان المراد، لكنه قد يجوز أن يتأخر عنه حال الخطاب إلى وقت الحاجة، فأما تأخيره عن الحاجة فغير جائز. وممَّن يقول ذلك مَن يذهب إلى أن الخاصّ والعامّ والأمر والخبر سواء.

ومنهم مَن يُجيز ذلك في العموم أو في المجمل دون الخاص.

وفي الناس مَن يقول: إنه تعالى لا بدَّ من أن يبيِّن في وقت الخطاب، لكنه لا يجوز أن يبيِّن لبعض المكلَّفين دون بعض، حتى يجوز أن يبيِّن للملائكة دون غيرهم.

وفي الناس مَن يقول في خطابه تعالى: إنه لا يجوز أن يردّ إلا والبيان في حكم المتصل به، وإن كان بيانه في الفعل فهو كالمتصل، وإن كان في السمع فيجب أن يسمعه مع الخطاب، أو يجري مجرى المسموع أنه على ما يقوله شيخنا «أبو علي».

(١) مذكور في المتن باسم صالح قتة، وهذا خطأ، والصحيح ما أثبتناه. وهو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمٰن بن قِبَة الرازي (بكسر القاف وبدون تشديد الباء كما ضبطه العلّامة في إيضاح الاشتباه من ٢٨٦)، عاش في أواخر القرن الثالث، وهو من متكلِّمي الشيعة وحذّاقهم. (الفهرست لابن النديم ص ٢٢٥). إن معلوماتنا عنه محدودة جدًا، ولا نعلم إلّا أنه كان معتزليًا ثم أصبح شيعيًا إماميًا. توفي قبل وفاة أبي القاسم البلخي الذي مات سنة ٣١٩ هـ. له العديد من المؤلَّفات، وهي مفقودة اليوم. إلّا أن الدكتور حسين المدرّسي الطباطبائي قد أفرَدَ له فصلًا ممتازًا في كتابه «تطور المباني الكلامية للتشيّع» ص ١٨٠ وما بعدها. وأثبت له بعض النصوص من كتبه نقلًا عن الشيخ الصدوق.

(٢) مذكور في المتن باسم موسى بن عمران، وهذا خطأ، والصحيح «مويس». وهو مويس بن عمران الفقيه، كان واسع العلم في الكلام والفُتيا وكان يقول بالإرجاء، يُعَدّ من متكلّمي المعتزلة، في الطبقة السابعة منهم. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى، الطبقة السابعة ص ٧١).

ومنهم مَن يجوز أن لا يسمعه إذا أمكنه أن يتعرَّف ذلك مما تقدَّم سماعه له أو ما هو كالمسموع له مما أمكنه أن يقف عليه إذا طلبه، على أن يذهب إليه شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله.

[في إثبات أن خطابه تعالى لا بدَّ من أن يكون دلالة]

وهذا خلاف في كيفية التبيين لا في البيان، لكنه اتصل بالكلام. والذي نقوله في هذا الباب: أن خطابه تعالى يتفق في أنه لا بدَّ من أن يكون دليلًا. وإنما يكون كذلك بوجهين:

أحدهما: أن يريد به ما يقتضيه ظاهره فيكون مجرّده دلالة على المراد. أو يريد به غير ذلك، فلا بدَّ من بيان مقترن به كاقتران بعض الكلام ببعض، لأنه إن كان مما يُعرَف بالسمع فلا بدَّ من أن يتصل به أهل الشرط والاستثناء، وما يجري مجراهما؛ وإن كان من أدلة العقول فاقترانه به أوكد من ذلك، ولا يجوز في خطابه تعالى أن يخلو من هذين الوجهين، ولا بدَّ في البيان من أن يكون بيانًا في الوقت لسائر مَن تعلّق ذلك الخطاب به، وحتى لا يجوز أن يكون بيانًا لبعضهم دون بعض، كما لا يجوز أن يتأخر البيان. والأمر والنهي والخبر، الذي يتضمن الوعد والوعيد، أو لا يتضمنهما، يتفق في ذلك. ولا نُجيز في خطابه التخصيص بلا دلالة، ولا الاستثناء المضمر، ولا الشرط الذي لا يظهر بنفسه، أو بدليله؛ ونحن ندلّ على كل ذلك، ونفصل القول فيه، ثم نذكر ما يتبعه من الكلام في تفصيل الخطاب وأحكامه، وما يجري مجرى الخطاب من أدلة الشرع، إن شاء الله.

فصل في أنه لا بدَّ في خطابه تعالى من فائدة ومراد، وما يتصل ذلك

[في بيان وجوب أن يكون خطابه تعالى لفائدة أو مصلحة]

قد بيَّنَّا من قبل أنه لا يجوز منه تعالى، وقد خاطبنا بلغة مخصوصة، وبكلام يتضمن الأمر والنهي، والوعد والوعيد، إلا ويريد بذلك أمرًا ما، وإلا كان عابثًا، وكان لا ينفصل حال الخطاب من حال أصوات الرعد، ومن حال سائر اللغات التي لا يفهمها مَن يوجّه الخطاب إليه، إلى غير ذلك مما تقدَّم ذكره.

وبيَّنَّا أن المتشابه كالمحكم في أن فيه فائدة. وبيَّنَّا بُطلان ما يسألون عنه من لفظة.....[١] وغير ذلك، فأما ما يقولون من أنه تعالى خاطب بذكر الروح ولم يُرِد به أمرًا ما، وكذلك قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: الآية ٨٥] فجوابه أنه قد بيَّن ما الروح وبيَّن أنهم سألوه عنه، ومعلوم أنهم لم يسألوه عن الأمر المعلوم عندهم، فلا بدَّ من أن يكونوا سألوه عن بعض أحواله، وهذا كله معلوم؛ هذا إن أُريد بالروح ما يتردّد في جسم الحيّ، فأما إن أُريد به جبريل فقد بيَّن ذلك، وكشفنا القول في ذلك، ولم نقل: إنه تعالى يجب أن يريد بكلامه ما لا يتضمنه الكلام، وإنما يجب أن يريد به ما يتضمنه الكلام، أو ما يقتضي الصلاح أن يريده ويدلّ عليه، ففيه ما يجب ذلك في جملته، وفيه ما يجب في تفصيله، على ما سنبيِّنه من بعد.

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يفيد بخطابه ما لا تعلّق للخطاب به وما يتصل بذلك

في بيان وجوب تعلّق الخطاب بالمراد

اعلم أنه لا يحسن أن يريد المخاطب بخطابه الذي المقصد به التعريف والبيان ما لا يكون للخطاب به تعلّق، حتى يفيده بنفسه، أو به مع غيره؛ لأنّا لو جوّزنا ذلك لم يكن ذلك الخطاب بأن يكون بلغة أولى من أخرى، بل كان لا فرق بين أن يكون بكلام مهمل لم تقع عليه المواضعة أو بما وقعت عليه المواضعة؛ بل كان لا فرق بين أن يكون بكلام، أو بصوت ممتد؛ بل كان لا فرق بين أن يكون بما يسمع أو بما يرى، أو بما لا يدرك أصلاً؛ على أن أحدًا من المخالفين لا يُجيز ذلك في خطابه تعالى، لأنهم على اختلافهم يقولون: إنه تعالى يريد بالخطاب كله أو بعضه، أو يريد بشرط، وإنما يجوزون أن لا يظهر مراده في بعض الخطاب وذلك مما نبيّنه من بعد.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فصل في أن ما يريده تعالى بالخطاب ويفيده به لا بدَّ من أن يدلّ عليه

[في بيان وجوب أن يكون خطابه تعالى مفهومًا وذا فائدة]

لو جوّزنا أن لا يدلّ على ذلك، إما بأن يخفى مراده ويعمِّى، أو بأن يخفى الاستثناء والشرط، أو بأن يقول: إن ظاهره لا يدلّ إذا وقع من جهته، وإن كان قد وضع لأمر معلوم في اللغة، لأدَّى ذلك إلى أن لا يُفهِم بكلامه شيئًا، وأن يكون خطابه، وقد وجد، كأن لم يوجد، وأن لا يصحّ منه أن يدلّ بخطابه، إذا أجرى بعض خطابه على هذا الحدّ، فإذا بطل ذلك من وجهين:

أحدهما: أن ذلك يقبح ويدلّ على نقص فاعله.

والثاني: لأنه يوجِب أن لا يكون خطابه دلالة ألبَتَّة، فيجب بُطلان كل قول خالَفَ ذلك، وليس بعد بُطلان ذلك إلا القول بأنه تعالى لا بدَّ من أن يريد بخطابه ما وُضِع له في اللغة، أو الشرع أو العُرْف، إن تجرّد، أو إن أراد غيره فلا بدَّ من دليل مقارن.

فإن قال: أليس في الشاهد قد يحسن من أحدنا أن يخاطب ويعمّي مراده، فلا الخطاب يقبح، ولا كلامه يخرج من أن يكون بيانًا؟ فهلّا جوَّزتم مثله في خطابه تعالى؟

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل الفرق بين الشاهد والغائب، وهو حصول أمارة مميزة من خطابه الذي يعمى فيه المراد. وبين ما يظهر وحصول الاضطرار إلى قصده مرة بعد مرة. وبيَّنَّا أنه لو كان خطاب الواحد منّا لا يكون إلا دلالة على طريقة واحدة، كما نقوله في خطابه تعالى، لكانت الحال واحدة.

[في بيان عدم جواز الفصل في خطاباته تعالى]

فإن قيل: جوّزوا أنه جلَّ وعزَّ يفصل أيضًا بين خطابيه، فيميز أحدهما من الآخر، فلا يجب إذا أخفى مراده في أحدهما أن يخرج الآخر من [أن] يكون دلالة، ويكون ذلك بوجهين:

أحدهما: أن يكون غير محتمل دون الآخر، وثانيهما: أن يدخله التوكيد.

قيل له: قد بيَّنّا من قبل أنه ليس في وضع اللغة ما يخرج عن باب الاحتمال، وإنما يتفاوت في كيفية الاحتمال، وزيادته ونقصانه، واتّساع طرقه، وهذا يُبطِل ما ذكره. على أن هذا القول يُوجِب عليه أن لا يجوز قيام الدلالة على أن المراد بالخطاب الذي زعم أنه لا يحتمل غير ظاهره، فإذا بطل ذلك فقد صحَّ أنه في حكم المحتمل عنده لذلك، ولتجويزه النسخ عليه، والتخصيص؛ على أنّا قد بيَّنّا أن العموم كالخصوص، في أنه قد وضع لما تناوله، فإن كان الخصوص لا يحتمل فكذلك العموم، فأما التوكيد فقد بيَّنّا أنه لا يغير حال الكلام، ولا يوجب أنه مع التوكيد يدلّ بخلاف دلالته إذا تعرَّى عنه.

فإن قال: إنما أُجوّز أن لا يبيِّن المراد بالعموم لأنه لم يوضع في اللغة العموم، فأقول فيه كقولهم في المجمل.

قيل له: قد بيَّنّا أنه قد وضع في اللغة لما يتناوله وأنه كالخصوص في هذا الباب.

وبعد... فإن هذا القول لو سلم لك لكان الكلام في ذلك صحيحًا، لأنّا نقول: كان يجب أن يريد به أمرًا ما، ويدلّ عليه، كما نقوله في المجمل لأنّا لا نجوِّز فيه أن لا يدلّ تعالى على مراده، فكذلك يجب على هذا القول لو سلَّمناه، فكيف وقد بيَّنّا أن العموم موضوع للشمول والاستغراق.

[في بيان علاقة المجمل بالعام والفارق بينهما]

فإن قال: أفلستم تفصلون بين المجمل والعامّ بضرب من الفصل؟ فجوّزوا لنا مثله في الفصل بين الخاصّ والعامّ.

قيل له: إنما نفصل بينهما في أن لا يجوز في المجمل أن يتجرَّد عن قرينة، ويجوز ذلك في العموم، لأنه يدلّ على المراد، فأما إذا أراد تعالى خلاف ظاهره، والحال واحدة في أنه لا بدَّ منهما جميعًا من بيان يقترن فإن....[1] هذه الطريقة.....[1] فيجب أن يقول: إن العموم لا بدَّ من أن

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يقترن به البيان، ولا يقول: إنه قد يعرًى عن البيان أصلًا؛ ومتى قلت ذلك لم يكن بيننا وبينك خلاف فيما قصدناه بهذا الفصل؛ لأنّا إنما نُبطِل قول مَن يقول: إنه تعالى يخفي مراده، ولا يدلّ عليه، وأنت قد امتنعت من ذلك. لكنك قلت: إنه تعالى لا بدَّ في كل العموم من أن يدلّ على المراد به بقرينة، وقلنا: إن ذلك غير واجب في جميعه، وإنما يجب في بعضه، فقد اتفقنا على أن إظهار المراد به واجب، وإنما اختلفنا في أنه تعالى يظهر ذلك بنفس العموم، أو به وبغيره.

[في وجوب دلالة الخطاب في جميع الأمور]

فإن قال: جوّزوا أن نفصل بين خطابه تعالى من حيث يتناول أحدهما ما الحاجة إليه ماسَّة في الحال من التكليف، الذي يتضمنه الأمر والنهي وما شاكلهما، فلا بدَّ من أن يظهر المراد؛ فأما إذا كان الخطاب من باب الوعد والوعيد فالحاجة غير ماسَّة إليه، والغرض به الزجر والتخويف والترغيب، وذلك قد يقع مع فَقْد البيان كوقوعه مع البيان، فيجب أن لا تمتنعوا [أن] يخفى مراده في ذلك، ولا يؤدّي ذلك إلى خروج خطابه من أن يكون دلالة، لأن الفصل الذي ذكرناه إذا كان صحيحًا من جهة دليل العقل فهو بمنزلة الفصل من جهة نفس الخطاب، في أنه لا يؤدّي إلى ما ذكرتم.

قيل له: إذا كانت طريقة الدلالة فيهما واحدة، فإن جاز في الوعد والوعيد ما ذكرته، فجوّز مثله في الأمر والنهي، وقل إنه تعالى يريد بهما أن يعتقد التزام ما سيبينه لنا إن بين ـ ويكون ذلك لطفًا لنا في العقليات كما قلت إن الوعد والوعيد لطف لنا في الامتناع من المعاصي والإقدام على الطاعات، وإن لم يُرِد، جلَّ وعزَّ، ما يقتضيه ظاهرهما، وهذا يُوجِب أن الأمر والنهي كالخبر كما نرى.

[في بيان وجوب الدلالة في الخبر كما في الأمر]

وبعد فقد صحَّ أن الواحد لا يكون زاجِرًا لِمَن لم يعمه الخطاب ولا مخوّفًا له، وكذلك القول في المرغب فلا يصح أن يفصل بين الوعد والوعيد، وبين الأمر والنهي، للعلة التي ذكرها.

وبعد. . . فلو كان المراد التخويف فقط، من غير أن يحمل الكلام على ظاهره لحسن منه تعالى أن يتوعد على المعاصي بأكثر مما يستحق بها من العقاب، لأن الغرض الزجر فقط، وهو بهذا الخبر أشدّ وأوكد، فلما بطل ذلك عُلِم أن الواجب أن يقع الزجر بما يعلم من ظاهره، لا بنفس الظاهر؛ على أن هذا السؤال يُوجِب على القوم أن الوعد كالوعيد، في أنه لا يقطع به على المراد لمثل العلة التي ذكروها؛ ويلزمهم أن يجوّزوا مثل ذلك فيما اقتصّه الله تعالى من أخبار مَن مضى من الأنبياء والكفّار، وأن لا يوثق بشيء من ذلك؛ ويلزمهم أن يجوِّزوا في وعيد الكفَّار مثل الذي أجازوه في وعيد الفُسَّاق، وأكثرهم لا يلتزم ذلك؛ على أن ذلك يُوجِب عليهم تجويز مثل ذلك في أخباره، صلَّى الله عليه، عن الأمور الماضية والمستقبلة، وأن يفصل بينهما وبين الأمر والنهي والتكليف لمثل الذي ذكره، وهذا يُوجِب أن لا يثق الواحد منّا بأخباره.

فإن قالوا: إنما نثق بأخباره، صلَّى الله عليه، لوقوع العلم الضروري.

قيل له: فيجب في مَن لا يعلم مراده باضطرار، ممَّن لم يشاهده، أو لم يتواتر عليه الخبر بذلك، أن يشك في أخباره، وبُطلان ذلك يبيِّن فساد ما أوردوه من التفرقة بين الخبر والأمر والنهي.

فإن قالوا: إن الخبر لا يجوز النسخ فيه، ويفارق الأمر في ذلك، فغير ممتنع أن يفارقه فيما ذكرناه.

قيل له: ولماذا يجب من حيث افترقا فيما ذكرته أن يفترقا في هذا الوجه؟ وهل هذا القول إلا دعوى منك، لأن الفرق من وجه لا يُوجِب الفرق من وجه آخر، إلا بأن يبيِّن تأثيره فيه، على أنّا قد بيَّنَّا أن النسخ قد لا يصحّ في الأمر إذا تعلق بفعل مخصوص، فيجب على هذا أن يجوز فيما حلَّ هذا المحل أن لا يدلّ على المراد به كالخبر، وهذا يُوجِب أن الأمر كلما زاد توكيدًا وتخصيصًا فهو أبعد من أن يجب أن يعلم به المراد، وهذا مما لا يبلغه مميز.

وبعد. . . فقد بيَّنَّا أن الخبر إذا تعلق بالتكليف فهو كالأمر في أن النسخ يجوز فيه على ما فصل في أصول الفقه، وذلك يُبطل ما اعتمده.

وبعد. . . فإن هذا الفرق بأن يُوجِب قلب ما قاله أولى، لأن ما لا يدخله النسخ يجب أن يكون أبعد من الاحتمال، من الأمر الذي يدخله النسخ، فيجب أن تكون الأخبار أقوى في الدلالة.

[في بيان أن الخطاب كالأمر في دلالتهما على المراد]

فإن قال: لو بيَّن تعالى المراد بالوعد والوعيد لكانت تدخل تحته، كالأمر، وإذا لم يبيِّن ذلك لحصل الخوف والزجر للجميع فيجب أن يكون الأصلح فَقْد البيان.

قيل له: إنه تعالى إذا توعَّد فإنما يتوعّد بذكر المعاصي فلا يصحّ ما ذكرته لأنه إنما كان يصحّ لو تميَّزت الصغائر عندنا من الكبائر، فإذا لم تتميَّز فالوعيد يتجه نحو الجميع، والخوف يحصل لكل مكلّف، كما يحصل الوعيد زجرًا لجميعهم، وفي ذلك إبطال ما ذكرته.

فإن قال: إنّا نفصل بين خطابيه بأن يضطر تعالى المكلّف إلى مراده بأحدهما دون الآخر، وإلا فحالها واحدة في أنهما لا يدلّان على المراد، لا بأنفسهما ولا بقرينة.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن الخطاب يدلّ على المراد، وبيَّنَّا كيفية دلالته. فإن كنت تُوجِب الاضطرار إلى بعض الخطاب دون بعض لهذه العلة فقولك فاسد.

فإن قال: أوجب فيه تعالى أن يضطر إلى المراد بأحدهما، حتى تزول الشُبهة، فما لا يُضطر إلى ذلك يجب التوقف فيه.

قيل له: ولماذا يجب التوقف فيه مع كونه دلالة على المراد، وإن مُنِع من كونه دلالة على المراد كلَّمناه بما سلف، فإن اعترف بأنه دلالة على المراد، قلنا له: فلماذا خرج من أن يكون دالّا على المراد.

فإن قال: لوقوع الاضطرار إلى مراده بخطاب آخر.

قيل له: فكيف يتغيَّر حال الدلالة فيما يدل، وصحة استدلال المستدلّ به، من حيث اضطر إلى معرفة أمر سواه؟ وهذا إن قاله يلزمه أن لا يصحّ أن يعلم بالاستدلال بيننا من حيث كنّا نضطر إلى المُشاهدات وكثير من أحوالها؛ وإنما يصحّ ما قاله في نفس ما يضطر إلى المراد به، لأن العلم الضروري يمنع من الاستدلال عليه. فأما إذا كان الاضطرار في خطاب والاستدلال بخطاب آخر فكيف يصحّ ما قاله؟ وهذا يبيِّن أنّا لو سلَّمنا أنه تعالى يضطر إلى المراد ببعض خطابه لم يخرج الخطاب الآخر من أن يستدلّ به على المراد، إما بظاهره، أو بظاهره مع القرينة؛ على أن هذا القول يُوجِب فيما زعم أنّا نعرف به المراد من كتاب الله أن نقول: إنّا مضطرّون إلى معرفة مراده من ذلك، ولا فرق بين هذه الدعوى وبين مَن ادّعى في سائر المعارف علينا الاضطرار، لأن ما ندفع به ذلك قائم في هذا الموضع؛ على أنّا قد بيَّنّا أنه كان يجب في مَن نعلم أنه لا يعلم ذلك، أن يكون معذورًا، وأن تكون الحجة لازمة له إذا عرف؛ وهذا يُوجِب في سائر مَن خالف الملَّة أن يكونوا معذورين، في سائر ما كُلِّفناه سمعًا، لأنّا نعلم باضطرار أنهم يعتقدون فيها أنها غير لازمة؛ على أنّا قد بيَّنّا أنه تعالى لا يجوز مع التكليف أن يضطرنا إلى المراد بخطابه، وبيَّنّا أنه لا فرق بين مَن أجاز ذلك، وبين مَن جوّز الاضطرار إلى العلم بسائر صفاته، وإن كنّا لا نعلم ذاته إلا باستدلال، وكشفنا في القول في ذلك من قبل.

[في الدلالة على وجوب معرفة مُراده تعالى من خلال خطابه]

فإن قيل: إنه جلَّ وعزَّ، وإن كان حال جميع خطابه لا يتغير فإنه تعالى يميِّز بين خطابيه. . . . . .[1] بما اقترن به الاضطرار إلى قصد. . . . .[1] عرفنا به المراد، وما عُرِّي عن ذلك لا يعرف به المراد.

قيل له: فيجب على هذه الطريقة أن لا يكون شيء من كلامه دلالة على المراد، وأن يكون الذي نعلمه أنّا نعرفه ببيان الرسول، صلَّى الله عليه، وهذا يُوجِب قبح خطابه، وكيف يجوز ذلك مع قوله جلَّ وعزَّ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: الآية ٥١]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: الآية ٨٢] إلى غير ذلك، من الآيات الدَّالَّة على أن الكفاية واقعة ببيانه تعالى؛ على أنه لا خلاف بين الأُمة في فساد هذا القول، ويُوجِب مع ذلك أنه لا مُحكَم في كتاب الله يجعل أصلًا للمتشابه، بل يُوجِب أن الجميع يتفق في أنه إنما يعرف المراد به ببيان الرسول، إن بيَّن؛ ويُوجِب هذا القول أن الرسول، صلَّى الله عليه، لم يعرف بالقرآن شيئًا ألبَتَّة، وإنما عرف ذلك من جهة جبريل، لأنهم إن قالوا قد عرف ذلك بالقرآن فطريق معرفته ليس إلا ما يُوجِب أن غيره من العرب يصحّ أن يعرف على ذلك الحدّ، وهذا يحقِّق ما قدَّمناه من أنه صلَّى الله عليه، لم يستقل بالقرآن بيننا، ويلزم مع ذلك على ما رتَّبنا الكلام عليه أن لا يصحّ لأحد أن يعرف مراد الله بشيء من خطابه، لأن الدلالة قد دلَّت على أن حال المكلَّفين تتفق في أنه لا يجوز أن يضطره إلى معرفة مراده بخطابه، لأن جميعهم إنما يعرفون من جهة الاكتساب، ولا فرق بين الملائكة في ذلك وبين البشر، على أنّا قد بيَّنَّا أنه يجب على هذه القضية أن يكون القرآن عبثًا، لأنه إنما تُعرَف الأحكام بالاضطرار، فهو بمنزلة كتابة الفارسية وإيفادها إلى العربي، مع الرسول الذي بيَّن المراد بها، في أن ذلك لغوٌ، لا فائدة فيه. وبيَّنَّا أن حال القرآن لو كان كذلك لم يكن فصيحًا فضلًا عن أن يكون مُعجِزًا، لأن مزية الفصاحة إنما تتبيَّن بالمعاني المفهومة من الكلام، على ما تقدَّم ذِكرنا له، فليس لأحد أن يقول: إنه تعالى وإن لم يبيِّن المراد، فلا يجب كونه لغوًا، لأنه يدلّ على النبوَّة من حيث الإعجاز. على أن ذلك يؤدِّي إلى ما نفوا، لأنه يدلّ على النبوَّة من حيث الإعجاز، على أن ذلك يؤدِّي إلى [أن] ما يتضمنه من التكليف عبث، لأن الإعجاز لا يقف على ما يُفهَم منه التكليف، من حيث قد يُفهَم ذلك بما لا يتعلق الإعجاز به، وقد يتعلق الإعجاز بما لا يُفهَم ذلك منه. وكل ذلك يبيِّن أنه لا سبيل لهم إلى أن يبيِّنوا أن بعض خطابه يتميَّز من بعض في الوجه الذي عليه يعلم مراده بخطابه، فلو أنه تعالى أخفى مراده في بعض لكان قد بطل طريق الاستدلال بخطابه على ما يستدلّ به عليه، والأدلة إذا دلَّت على طريقة واحدة فالقَدْح في البعض يقدح في الجميع، لأنه إنما

يعلم مراده بخطابه لعهد تقدَّم يمكن معه الاستدلال به، إما بظاهر المُواضعة أو بها مع قرينة عقلية أو سمعية، فمتى لم يقل بذلك في بعض خطابه فقد بطلت الطريقة كما تبطل طريقة الاستدلال بالفعل على أن فاعله قادر، إذا جوّز وقوع فعل لا مِن قادرٍ، وهذا يبيِّن أن القوم إذا سلكوا في الحقيقة هذه الطريقة لزمهم أن لا يثقوا بشيء من الشرائع، لأن الأصل في الجميع هو القرآن؛ ولأنّا قد بيَّنّا أنه صلّى الله عليه، وإن اضطر إلى مراده فالذي يضطر إليه هو تديّنه ببعض الأحكام، ولا يضطر إلى أنه مراد لله، ولا أنه تعالى يعتدّ به، لأن ذلك ينقض القول، بأن معرفة ذلك من جهة الاستدلال، فإذا صحَّ ذلك فإن لم يثق القوم إلا من جهة الاضطرار فيجب أن لا يثقلوا بشيء من العبادات، وهذا يُوجِب القَدْح في الإسلام، ولذلك هرب مَن قال بالإرجاء[1]، من «أصحاب النظام» وغيرهم من المختلفين إلى التخلص من هذه المقالة، بوجوه ذكروها، نحو قولهم: إنه لا يدلّ الوعيد من حيث اللغة، أو من حيث دلالة العقل لا لأمر يرجع إلى مفارقته لغيره من الخطاب، في وجه الدلالة؛ وكلّ ذلك مما كشفنا فساده. على أنه، صلّى الله عليه، لو صحَّ أن يعرِّفنا مراده تعالى باضطرار لم يخرج ما ألزمناهم من أن يكون لازمًا، بأن يقال: فبماذا عرف، صلّى الله عليه، مراده تعالى؟ فلا بدَّ من أن ننتهي إلى مَن يعرف مراده بنفس خطابه، لا بواسطة، وإلا أوجب ما لا نهاية لهم من المخاطبين، فيقال لهم: فكيف عرف ذلك الأول مراده تعالى؟ فلا يمكن أن يقال: عرفه بها باضطرار، مع التكليف، لِما قدَّمناه. وما أوجب أن يعرف ذلك من طريق الاستدلال ليس إلا ما قدَّمناه. وذلك يُوجِب أن يعرف الجميع مراده بخطابه، بهذا الوجه، وفي ذلك إبطال القول بالاضطرار، أو القول بأن مراده تعالى لا يعرف ألبَتَّة، أو الرجوع إلى ما نقوله.

---

(١) هو التأخير. (التوحيد للماتريدي ص ٣٨١؛ التبصير في الدين ص ٩٠). عند الحشوية هو الوقف في الجواب والإمهال للنظر. ثم لا يقطعون في أنفسهم القول بالإيمان بل يستثنون. والثنيا: إرجاء. (التوحيد للماتريدي ص ٣٨٥).

[في إثبات أن دلالة خطابه تخصّ المخاطب]

فإن قال: أليس مَن يسمع الخطاب وهو غير مخاطب به لا يمكنه أن يعرف مراد الله سبحانه بذلك، ولم يؤدِّ إلى أن لا يعرف بسائر خطابه مراده، فكذلك القول في نفس المخاطبين.

قيل له: إن مَن ليس بمخاطب لا يتعلق حكم الخطاب به، فلا يجب أن يعرف المراد به، ولا يجب في سائر ما خاطبه أن لا يعرف ذلك، لأنه تعالى يجب أن يبيِّن المراد لمَن خاطبه، دون غيره، كما يجب أن يبيِّن ذلك للعقلاء دون غيرهم، ولا يخرج الخطاب من أن يكون دلالة لمَن هو خطاب له، فخالف ما ألزمناهم على قولهم، لأنهم إذا أخرجوا بعض الخطاب من أن يكون دلالة على المراد به وطريقة الدلالة في الجميع واحدة لزم أن لا يعرف بسائر خطابه شيء ألبَتَّة. وقد اعتمد شيوخنا رحمهم الله في ذلك على وجه آخر، وهو ما ثبت في الشاهد، من أنه يقبح من الواحد منّا أن يخاطب العربي بالزنجية مع أنه لا يعرفها، ولا هناك مَن يعرفه المراد على وجه، قالوا: وإنما قبح ذلك من حيث لا تمكن بالمخاطبة معرفة المراد ألبَتَّة، وذلك موجود في خطابه تعالى لو أراد به ما لا يمكن أن يعلم، لا بظاهره ولا بقرينة فيجب أن يكون قبيحًا، وأن ينفي عن خطابه تعالى، ولا يمكنهم في ذلك من المسائل، ما سأل عنه مَن يخالفنا في تأخير البيان. لأن القوم يقولون: إنه تعالى لا يعرف المراد به في الحال، ولا فيما بعده، فحالهم مُفارِقة لحال مَن يُوجِب البيان، في حال الحاجة فيما يمكنهم أن يسألوا عنه.

فإن قال: إنه تعالى يبيِّن المراد به عندنا في الآخرة، فيُظهِر ما أراده من الخصوص بما يفعله من عقاب البعض دون بعض، أو الاستثناء المضمر، فقد قلنا: إنه تعالى سيبيِّنه لا مَحالة.

قيل لهم: إن البيان إنما يعتبر والتكليف قائم، لأنه الذي يقتضي زوال القدح في خطابه، ويُوجِب كونه دلالة، فأما حصوله بعد التكليف فلا يؤثِّر في هذا الباب.

فإن قالوا: إنه تعالى يبيِّن مراده بالخطاب للملائكة، فلا يلزم ما ذكرتم.

قيل له: إن كل مخاطب يتعلق الخطاب به فله حكمه حتى كأن لخطاب ليس إلا له، فيجب أن يكون البيان واقعًا على وجه يصحّ أن يعرفه، وإلا أوجب في خطأ مقالي ما قدَّمناه.

فصل في أنه جلَّ وعزَّ لا يجوز أن يقع في خطابه التخصيص أو الاستثناء على وجه لا يظهر، وما يتصل بذلك

[في وجوب وجود قرينة تخصّ الاستثناء في خطابه تعالى]

اعلم... أن الذي قدَّمناه قد دلَّ على بُطلان قولهم، لأنه إذا ثبت أنه لا بدَّ من أن يدلّ على مراده، فقد بطل أن يريد به الخصوص، ويخفيه، أو يستثني في كلامه، ولا يُظهِره؛ لأنه لا فرق بين أن يجري خطابه على هذا الحدّ أو لا يريد به شيئًا؛ في أنه يخرج من كونه دلالة، ويقدح في سائر خطابه، على ما تقدَّم القول فيه؛ على أن «محمد بن شبيب» وغيره من المرجئة إذا قالوا: إنه تعالى يريد الخصوص ويخفي مراده، أو قال غيرهم: إنه يستثني ولا يظهر ذلك، مع قولهم: إن العموم لا يدلّ بظاهره على المراد، فقد تكلَّفوا ما لا حاجة بهم إليه؛ لأن قولهم: إن العموم لا ظاهر له لو ثبت لوجب التوقّف في آي الوعد والوعيد وغيرهما من العموم، فإذا وجب التوقّف لهذه العلّة، فما الذي دعاهم إلى أن يثبتوا وجهًا آخر للتوقف، وهو إضمار الخصوص أو الاستثناء، وإذا أمكنهم التفرقة بين العموم في الوعد والوعيد، وبين الأمر والنهي بهذا القدر، وهو أن لأحدهما ظاهرًا في اللغة دون الآخر، فما الذي ألجأهم إلى التعلّق بإضمار الخصوص والاستثناء!!.

فإن قالوا: تعلّقنا بذلك ليخرج الكلام من أن يكون عبثًا غير مفيد.

قيل له: أوَلستم تقولون: إن ما هو المقصد بالوعد والوعيد من الزَّجْر والترغيب فقد يحصل وإن لم يعرف تفصيل المراد، فهذا يُخرِج الخطاب من كونه عبثًا، وإن لم يكن هناك تخصيص مضمر أو استثناء، فما الحاجة بكم إلى

التعلّق بهما؛ فإنما يسوغ التعلّق بذلك لمَن يقول: إنه لولا أحدهما لوجب حمل الكلام على ظاهره. وأما مَن لا يسلك هذه الطريقة فتعلّقه بذلك غير مفيد. وهذا الكلام إنما يلزم متى أراد الخصوص المضمر للدلالة الدَّالَّة على الخصوص حتى يكون معنًى زائدًا على الخطاب كالاستثناء؛ فأما إن أراد بذلك أنه تعالى يريد الخصوص، ولا يبيِّن ذلك فهو الذي ذكرناه، من أنه يُغني عن التعلّق بما عَداه، على مذهب مَن لا يقول بالعموم، لكنه لا يجب على هذا القول أن يقطع على التخصيص، بل يجوز أن يريد به العموم، ولا يبيِّن، كما يجوز أن يريد به الخصوص ولا يبيِّن؛ ومتى كانت الحال هذه فالتخصيص والاستثناء في حُكْم العبث، إذا كان لا دليل عليهما حتى يعرف حال الخطاب، وما تناوله بهما.

[في عدم جواز وجود التخصيص المضمر في خطابه تعالى]

فإن قالوا: إنما نُوجِب ذلك لأمر يرجع إلى الملائكة، لأنه تعالى لا بدَّ من أن يعرفهم، أو لأمر يرجع إلى مصلحة في إظهاره من بعد، لأنه لا يمتنع أن يعلم تعالى أن في إظهاره لبعض المكلَّفين مصلحة.

قيل لهم: قد بيَّنَّا أن المُعتَبَر بالبيان ما يتعلق بالمكلّفين، فإذا كان الخطاب للبشر، والبيان للملائكة وجوده كعدمه ففيما يرجع إلينا. وقد أنكره «ابن شبيب»، قول مَن يقول بالاستثناء، وزعم أنه لا فائدة فيه، ولعلمه إنما أنكر ذلك لأنه كالعبث، وذلك لازم له إذا قال بالتخصيص وأراد به معنًى زائدًا على العموم، فأما إن لم يُرِد ذلك فكلامه مستمر. وقد ألزمه شيخنا «أبو علي» رحمه الله قوله بجواز التخصيص المضمر والاستثناء المضمر، لأنه لا فرق بين أن يقول تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤﴾ [الانفطار: الآية ١٤] من سبب منهم، وإن سبب إدخالهم الجحيم أو إن لم يكن معهم إيمان بالله سبحانه وبالرسول صلّى الله عليه، إلى غير ذلك من الاستثناء وبين أن يقول ذلك، ويقول معه: أُريد به التخصيص، أو يظهر قولًا يدل ذلك، ولا يعرفه العباد. قال رحمه الله: ويبيِّن ذلك أن ما اقتضى حُسْن أحدهما في الشاهد يقتضي حُسْن الآخر، في المُكرَه والمحتاج؛ وما اقتضى قُبْح أحدهما في الشاهد يقتضي قُبْح الآخر فالتفرقة بينهما

لا تصحّ؛ وقد ألزمهم تجويز التخصيص والاستثناء في سائر خطابه، وإن لم يبيِّن فهذا يُوجب الشك في الأوامر والنواهي، وفي سائر الأحكام والعبادات. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا تمكنهم التفرقة بينهما، بسائر ما يسألون عنه في هذا الباب، وكشفنا الجواب عنه، وألزمهم أن يقولوا في الوعد مثل قولهم في الوعيد، في تجويز التخصيص والاستثناء المضمَرين؛ لأن ما جُوِّز في أحدهما يجوز في الآخر، وقد فصلوا بين الأمرين بأن الوعد بالثواب يقتضي العقل أنه مما لا يجوز خلافه، من قِبَل أن الثواب واجب لا يجوز أن لا يفعله، وليس كذلك الوعيد بالعقاب، لأن غفرانه يحسُن فلا يمتنع في الخبر عنه الاستثناء المُضمَر، وهذا مما لا يُوجِب إلا القطع على أنه سيفعل الثواب لا محالة بمَن يستحقه، ولا يُوجِب القول بأنه لا بدَّ من أن يخبر بإثابتهم، لأنه إذا جاز أن لا يخبر بذلك إصلاحًا، جاز أن يخبر بإثابة بعضهم دون بعض؛ فيجب أن يجوِّزوا فيه من التخصيص والاستثناء، مثل ما جوَّزوه في الوعيد، وإن كان حال العقاب مُفارقة لحال الثواب في الوجه الذي ذكروه، على أنه يلزمهم في الوعيد بالتفضّل مثل الذي ذكروه في الوعيد؛ لأنه مما يجوز أن لا يفعله، فإذا جرى مجرى الثواب عندهم في ذلك فقد بَطُل ما اعتمدوه من التفرقة بين الأمرين. وقد ألزمهم، رحمه الله، أن وعيد الكفَّار كوعيد الفُسَّاق، في تجويز التخصيص والاستثناء فيه، وإن لم يظهر، إذ لا يمكنهم التفرقة بينهما من الوجه الذي قدَّمناه، لأن عقاب الكفَّار كعقاب الفُسَّاق، في أنه كان يجوز منه تعالى أن يغفره، ولا يمكنه أن يفصلوا بينهما من حيث علمنا دين الرسول، في عقاب الكُفَّار باضطرار، لأن معرفتنا بذلك لا تقتضي أن وعيده فيهم عامّ، كما أن علمنا بأنه سيُثيب لا محالة مستحقّ الثواب، بدليل العقل لا يُوجِب أن الوعد عامّ، فالكلام لازم لهم. وقد ألزمهم في الإخبار عن أحوال مَن تقدَّم من الأنبياء والأُمم مثل الذي أجازوه في الوعيد، وأوجب عليهم لذلك الشك في سائر ما اقتصَّه جلَّ وعزَّ علينا من أخبار القرآن؛ وقد ثبت من قبل أنه يجب على هذا المذهب أن يجوِّزوا في أخبار الرسول عليه السلام، إذا لم نعلم مراده باضطرار، الاستثناء المضمر؛ ومتى جوَّزوا هذا لزمهم التشكّك في أخباره، صلَّى الله عليه، وفي هذا وجوه من الفساد.

منها: أن ما خبَّر عنه صلَّى الله عليه، يجوز أن لا يكون إلا على ما خبَّر عنه، بأن يستثني في نفسه فلا يكون كذبًا، ويجب إذا خبَّر بدخوله بين المقدس، وبدخولهم المسجد الحرام ثم لم يقع أن يجوّز كونه صادقًا، فبأن يكون قد استثنى من خبره، وهذا في القبح بمثل الكذب.

ومنها: أنّا متى جوَّزنا ذلك في خبره لزم أن نجوّزه في أمره ونهيه، ويكون قد شرط فيهما شرطًا أو استثنى ضربًا من الاستثناء ولا نثق بذلك.

ومنها: أن ذلك يُوجِب التنفير عن القبول منه، والسكون إلى قوله وخبره، لأن ذلك أعظم في التنفير من سائر ما جنَّب الله نبيّه، صلَّى الله عليه.

[في جواز التعمية في خطاب الرسول فيما يتصل بالدنيا]

فإن قالوا: ألستم تجوّزون في خطاب الواحد الاستثناء بالضمير، ويكون كلامه حسنًا؟ فجوّزوا مثله في كلامه صلَّى الله عليه.

قيل لهم: إنما يحسُن ذلك من أحدنا عند إكراه وحاجة، على ما تقدَّم ذكرن؛ فأما لو أراد بخطابه التعريف والدلالة لم يكن ليحسُن ذلك، وليس هذه حال الرسول فيما يخاطب به مما بمرتبة الدِّين، فأما ما يتصل بالدنيا فغير ممتنع أن يعمى مراده، على ما قدَّمنا القول فيه، وإنما يخالف حاله صلَّى الله عليه حال المخاطب منّا، في أن قوله دلالة، وقول الواحد منَّا متى تعرَّى عن الاضطرار لم يكن دلالة، وإنما يقتضي غالب الظن بالمراد، فإذا كان مراده إظهار مراده لم يحسُن أن يستثني، ويخصّ، ويُضمِر ذلك، ويجري ذلك مجرى ما ذكرناه في خطابه، صلَّى الله عليه، فأما خطابه تعالى فقد بيَّنَّا أنه لا طريق له إلا طريقة واحدة، فلا بدَّ من أن يعرف مراده بذلك، وإلا أوجب ما ذكرناه من وجوه القبح والفساد وإنما أشبعنا القول في ذلك وإن كان باب الوعيد أخصّ به لأنّا أردنا أن نستوفيه عند الكلام في كيفية معرفة الشرائع من حيث كانت الطريقة واحدة فيُستَغنَى عن إعادة ذكره في باب الوعيد.

فصل في مُفارقة حال مَن ليس بمُخاطِب للمُخاطَبين في البيان، وافتراق أحوال المُخاطَبين فيما يفترقون فيه، واتفاقهم فيما يتفقون وما يتصل بذلك

[في جواز عدم الإبانة من جانبه تعالى لمَن ليس بمُخاطَب]

اعلم أن مَن ليس بمخاطَب بالخبر والأمر والنَّهي، ألبَتَّة، لا يجب أن يُبَيَّن له المراد بها، لأنه لا يحصل له من حُكم الخطاب إلا إدراكه له، وسماعه فقط، ولا يجب من هذا الوجه أن يُبَيَّن له، ولذلك لم يجب أن يبيِّن جلَّ وعزَّ لنا المراد بسائر كتبه.

يبيِّن ذلك أن البيان كالتابع للإقدار والتمكين، فإذا لم يجب في مَن ليس بمُخاطَب أن يُمَكَّن ذلك فكذلك لا يجب أن يُبَيَّن له.

[في إثبات أن بيان المراد يتناول المُخاطَب]

فإن قال: أليس بيانه تعالى للمُخاطَب قد يكون بيانًا له، فإذا وجب ذلك بقدر وجد أن يُبَيَّن له.

قيل: إنه تعالى يقصد بالبيان مَن يخاطبه، فمَن ليس بمُخاطَب، وإن سمع ذلك لا يكون بيانًا له، بل يجب أن يجوز في البيان ظاهره، وإن لم يجوِّز المُخاطَب ذلك، إلا أن يحصل هناك دليل يمنع منه فكذلك للدليل ما لا يجوز خلاف ظاهره، من حيث كان مُخاطَبًا لا دليل سواه؛ وهذا فرق واضح. فأما المُخاطَب فعلى أقسام ثلاثة:

أحدها: أن يكون مُخاطَبًا بما يفيده الخطاب من تكليف وترغيب وزَجْر وتهديد، فلا بدَّ من أن يبيِّن تعالى مراده، لمَن هذه حاله، كما لا بدَّ من أن يمكنه بسائر وجوه التمكين.

[في أحوال البيان، متى يتقدم ومتى يتأخر]

فإن قال: جوّزوا أن يؤخَّر البيان عنه إلى وقت الحاجة، كما جوَّزتم في التمكين.

قيل له: إن البيان قد يحتاج إليه ليخرج الخطاب من أن يكون قبيحًا، فمن هذا الوجه لا يجوز أن يتأخر على ما قدَّمناه، وقد يحتاج إليه كالحاجة إلى التمكين، فيما يرجع إلى المكلّف، فمن هذا الوجه إنما يحتاج إليه كحاجته إلى التمكين، فلذلك يجوز له في بعض الأحوال أن يؤخِّر التبيين وأن يجوز في البيان أن يتأخر.

[في وجوب ظهور البيان والمراد، في الوعد والوعيد كما في الأمر والنهي]

فإن قيل: إن ذلك يمكن التعلّق به في الأمر والنهي، والتكليف، فما قولكم في الوعد والوعيد وسائر الأخبار، والمعلوم أنها لا تقتضي في المكلّف ما يجب أن يتمكّن به من الفعل، لأنه لا يتضمن التكليف فجوّزوا أن يخاطبه. . . . .[1]، فإن لم يبيِّن المراد ويكون حال المُخاطَب في ذلك بمنزلة حال مَن ليس بمُخاطَب، في الأمر والنهي، فإذا جوَّزتم أن لا يبيَّن له فجوّزوا ما ذكرناه، في الإخبار، وجوّزوا على هذا القول مع صحة العموم ووجوب القول بأنه تعالى لا بدَّ من أن يبيِّن للمُخاطَبين أن لا يجب بيان الوعد والوعيد وسائر الأخبار للمكلَّفين لأنها لا تتضمن من الفعل والتكليف ما يحتاج التكليف في القيام به إلى البيان وأكثر ما فيه أن يكون زجرًا وترغيبًا، وذلك قد يحصل للمكلّف، وإن لم يبيِّن له كما يحصل إذا بيّن له، فما الفائدة في وجوب بيان ذلك؟ وهلّا جوَّزتم إذا لم يجب هذا البيان أن يكون المراد بالوعيد البعض دون الكل، وأن يجب الوقوف في ذلك، وأن يجوز غُفران العقاب في بعضهم أو في كلهم، وأن لا يقطع على ذلك إلا بالرجوع إلى ما نعرفه من دين الرسول في الكفَّار.

قيل له: إن أول ما يلزم في ذلك أن لا يعرف الرسول عليه السلام بالإخبار المراد لمثل هذه العلة، وكذلك القول عن جبريل وغيره من الرُسُل؛ ويُوجِب أيضًا أن يكون الوعد والوعيد لا يدلّان إلا على ما كان متقرِّرًا في العقل، من وجوب الإثابة لمَن يستحق الثواب، وتجويز الغفران فيمن يستحق

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

العقاب؛ وهذا يُوجِب أن يكون في حُكم العبث، وأن يكون وُرُوده عن الله كسماع مثاله من الواحد منّا، في أنه تنبيه على ما في العقول، ويُوجِب ذلك الموقف في سائر أخبار القرآن لمثل العلَّة التي ذكروها في الوعد والوعيد، ويُوجِب التوقّف في الأمر والنهي أيضًا، وبأن يجوز وإن كان ظاهره التكليف أن يكون المقصد به الزجر والترغيب، من حيث إذا اعتقد التزام ذلك إذا بيَّن من بعد، ببيان لا يلتبس ويكون أقرب إلى فِعْل ما وجوب في العقل، وذلك يُوجِب التوقّف في كل القرآن؛ وكل ذلك أوردناه، على طريق المعارضة. فأما الجواب فهو الذي قدَّمناه من أن ظاهر الخبر إذا كان قد وضع في اللغة لأمر يخصّ أو يعمّ، فيجب أن يكون هو المراد، وأن نقطع بذلك، لأنّا إن لم نقطع به، ونحن المُخاطَبون، أدّى ذلك إلى مثله في سائر خطابه، لأن طريقة الاستدلال بجميعه لا تتغيَّر، على ما قدَّمنا القول، فإذا كان ما أدخَل بعضه في كونه دلالة يُدخل غيره في ذلك، وما أخرج بعضه من أن يكون دلالة يخرج غيره من ذلك فقد وجب اتفاقهما.

وبعد... فقد ثبت أن الوعيد في حُكم التكليف لأنه إذا زجر تعالى بقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء: الآية ١٤] المكلّف عن المعاصي وتعدّى الحدود فقد تضمَّن ذلك معنى النَّهي والمنع من الإقدام على ذلك، وكذلك القول في الوعد، فما أوجب في الأمر والنهي أن لا بدَّ فيهما من البيان للمكلّف يُوجِب مثله في الوعد والوعيد.

[في وجوب أن يعرف المُكَلَّف المراد لكي يقوم بالعمل]

والثاني: أن يكون الخطاب، خطابًا له في باب المعرفة والعلم لا في فعل ما تناوله ولزومه له، فهذا أيضًا لا بدَّ من أن يبيِّن تعالى مراده له ليصحّ أن يعلم ويعلم غيره، وإنما صحَّ ذلك لأن المصلحة قد تتعلق بالمعرفة في المكلَّف دون العمل، كما تتعلق بهما جميعًا، فلا يمتنع أن يخاطبه تعالى على هذا الحدّ، ويبيِّن له، لكن ظاهر الخطاب لا يقتضي هذا الوجه، لأنه خطاب بالفعل، وإنما يقتضيه ضرب من الدلالة والقرينة، لأن قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: الآية ٤٣] لا يتضمن العلم والإعلام إلا على طريق التبع لوجوب الصلاة؛ فأما مَن يلزمه

الصلاة فإنما يعلم أنه مُخاطَب بالعلم بضرب من الدلالة، والخطاب الذي بمجرده يتضمن العلم، فهو نحو أن يقول تعالى: اعملوا الصلاة التي ألزمتها غيركم، وعرَّفهم صفتها، فيكون هذا الخطاب خطابًا يتضمن العلم دون العمل، ولا يجب فيما تضمن العلم أن يتبعه العمل، كما يجب فيما تضمن العمل أن يتبعه العلم، من قبل أن مَن كلِّف العمل لا بدَّ من أن يميِّزه عن غيره، ليصحّ أن يؤدِّيه على الحد الذي يجب وليس كذلك حال مَن كلّف العلم، لأنه يمكنه القيام بذلك وبالتعليم وإن لم يعمل.

[في جواز عدم التبيين للمُخاطَب إذا لم يُكَلَّف الآراء]

والثالث: أن يكون جلَّ وعزَّ مُخاطِبًا له، فإن لم يتعلق حُكم الخطاب عليه ولا لزمه ما تضمنه فقد اختلفت ألفاظ شيخنا «أبي علي» رحمه الله في ذلك، فربما قال: إن مَن لم يخاطَب بالفعل لا يجب أن يبيّن له؛ وربما قال: إن المخاطَب بخلاف مَن لم يخاطَب أصلًا، في أنه يجب أن يبيّن له، وأما قول شيخنا «أبي هاشم» رحمه الله فالأظهر منه: أنه لا يجب أن يبيِّن له المراد، لأنه إنما كلّف معرفة صفة الخطاب، وأنه مقصود بالخطاب فقط، وذلك قد يتمّ منه، وإن لم يعرف المراد، وقد يصحّ أن يؤدِّيه إلى غيره، وإن لم يعرف المُراد.

فإن قال: فيجب خروجه من أن يكون دلالة.

قيل له: لا يجب ذلك، لأنه تعالى، قد ألزمه، إذا علم أنه غير مكلَّف، أن يقف في المراد به، كما ألزم مَن ليس بمُخاطَب أصلًا ذلك، فكيف يؤثّر هذا التوقّف في كونه دلالة، وهو في الحكم دلالة لغيره لا له؛ وقد بيَّن لمَن جعل دلالة له.

فإن قيل: فجوّزوا أن يخاطب بالزنجية وهو عربي، على هذا القول.

قيل له: إذا كان معه يعرف المراد ممَّن كلّف ذلك، وقد بيَّن له، وإنما دخل هذا في أن يعلم أنه مُخاطَب فقط، وفي أن يؤدّي ذلك إلى غيره فهو كحامِل رقعة لا يعرف مضمونها، في أن ذلك جائز.

فإن قيل: فيجب أن تجوّزوا فيما خُوطِب به، صلّى الله عليه، من القرآن وأنزل عليه أن لا يبيِّن له المراد إذا لم يكلّف العمل به.

قيل له: كذا نجوّز ذلك، لولا أنه قد كلّف الإعلام، وكلّف الأداء، والبيان كما كلّف الإبلاغ، ولولا أن خروجه من كونه عالمًا بالمُراد ينفر عنه، صلّى الله عليه.

فإن قيل: فيجب في المَلك أن تجوّزوا أن لا يعرف المراد بالقرآن، وإن كان مُخاطَبًا بذلك.

قيل له: إذا كلّف الأداء، وإن لم يعلم أنه مُخاطَب فقط فغير ممتنع ذلك، لأن مضمون الخطاب كأنه لا يتعلق به.

فإن قيل: فيجب أن يكون هذا الخطاب في حكم العبث من بعض الوجوه.

قيل له: لا يجب ذلك، لأنه إذا كان أحد الوجهين يصحّ في هذا المُخاطَب، والوجه الآخر يصحّ في غيره، فقد حصل لكل واحد من الوجهين ما يخصّه من الفائدة، فيمن يصحّ ذلك فيه، فلا يجب كونه عبثًا.

فصل في أن بيان المراد بالخطاب لا يجوز أن يتأخر عن وقت الخطاب إلى حال الحاجة إلى الفعل

[في بيان قُبح تأخير بيان المراد بالخطاب عن وقت الخطاب]

اعلم... أنه لا خلاف أن تأخير البيان عن حال الحاجة إلى الفعل لا يجوز، والعقل يدلّ عليه، لأنه يجري مجرى تكليف ما لا يُطاق، ويحلّ محل تأخير التمكين والإقدار، عن حال الحاجة، ويُوجِب كون المكلّف معذورًا إذا لم يفعل الواجب في وقته، فأما تأخيره عن حال الخطاب فقد اختلفوا فيه، فمنهم مَن يجوّزه في كل الخطاب؛ ومنهم مَن يجوّز ذلك فيما لا ظاهر له، كالمُجمَل دون ما له ظاهر؛ وشيوخنا رحمهم الله، لا يجوّزون تأخيره في الأمرين جميعًا، ويعتمدون في ذلك على أن فَقْد بيانه يصير الخطاب بمنزلة

خطاب العربي بالزُّنجية، وهو لا يعرف معناها، ولا هناك مَن يعرفه، في أنه عبث وقبيح، لأنه لا فرق بين أن يقول تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ﴾ [النحل: الآية ٨] ويريد بذلك غير ما وُضِعَت هذه الأسماء له، ولا يبيِّن المراد وبيَّن أن يخاطب بالزُّنجية، على ما ذكرناه؛ فإذا قَبُح الخطاب بالزُّنجية لا لعلَّة سوى أنه لا يعرف المراد، ولا يمكنه معرفته في حال الخطاب فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: إني أُخالِف فيما ذكرتم، من قُبْح خطاب العربي بالزُّنجية.

قيل له: إن ذلك ظاهر في العقول كظهور قُبْح العبث والكذب، ومما يكشف ذلك أنه لو حَسُن ذلك لحَسُن الخطاب بالمهمَل، لأن الزُّنجية وإن وقعت عليها المُواضَعَة لقوم فهي في أن المُخاطَب لا يمكنه أن يعرفها بمنزلة المُهمَل، ولو جاز في المُهمَل ذلك لحَسُن أن نخاطب غيرنا بالمشي والحركات، وسائر ما يجوز أن تقع المُواضعة عليه، وقُبْح ذلك يُعلَم باضطرار، إذا لم يكن المقصد به إلا الخطاب؛ وإنما يشكِّل ذلك إذا حصل فيه غرض آخر من نفع، أو دفع، أو ضرب من ضروب الحاجة.

[في إثبات أن تأخير البيان عن وقت الخطاب فساد وعبث]

فإن قال: إنما قَبُحَ الخطاب بالزُّنجية للعربي، لأنه لا فائدة فيه: فأما الخطاب بالعربية إذا تأخر بيانه ففيه فائدة، وهو أن يعتقد لزوم فعل، أو لزوم تركه، إلى ما شاكله، فقد وقعت به الفائدة، وإن قَصُرَت عن الفائدة التي تقع بالبيان لأنه لا يجب فيما يخرج به الفعل من كونه عبثًا إلا وقوع فائدة به، قلَّت أو كَثُرَت فجاز لذلك تأخير بيانه.

قيل له: إن الخطاب بالزُّنجيَّة إذا عَلِم المُخاطَب وقوعه من حكيم علم أن فيه فائدة، ويصحّ أن يعتقد في الجملة القيام بمضمونها إذا بيَّن، فيجب على هذا القول أن يحسُن.

فإن قال: الفائدة في الخطاب بالعربية أكثر، فلذلك فارق الخطاب بالزُّنجيَّة.

قيل له: فالفائدة في الخطاب إذا اقترن البيان به أكثر، فيجب أن يفارق ما يُعَرَّى من البيان على أن مَن جوَّز تأخير البيان لا يمكنه أن يعلم أن الخطاب بالعربية أمر أو نهي، لتجويزه أن يكون المراد خرف ظاهرهما، ويبيّن من بعد، فلا يحصل له من العلم إلا بقدر ما يحصل بالزُّنجيَّة، فالفرق بينهما لا يمكن.

فإن قال: إذا جاز تأخير التمكين والإقدار، والحاجة إليهما أمسّ، فهلَّا جاز تأخير البيان؟

قيل له: الحاجة إليهما ليس إلَّا لأداء الفعل فقط، فوجب أن يفعلا في حال الحاجة، وليس كذلك حال البيان، لأن الحاجة إليه ليحسُن الخطاب، ويخرج من كونه عبثًا، وإنما يؤثِّر هذا التأثير متى اقترن به؛ فلذلك لم يجز تأخيره.

فإن قال: أفلستم قد جوَّزتم تأخير النَّسخ عن حال الخطاب، فجوّزوا مثله في بيان التخصيص وغيره.

قيل له: لأن الخطاب لا يتضمن النسخ، وإنما يتضمن الثبوت، فلا يجب اقتران بيانه به، لأنه إنما يجب أن يبيِّن ما هو المراد بالخطاب دون غيره.

[في إثبات أن البيان دلالة الخطاب]

فإن قال: فيجب أن يبيِّن تعالى مع الخطاب الأوقات التي يثبت التكليف فيها إلى الغاية التي تزول بالنسخ.

قيل له: لا يجب ذلك، لأن المعرفة بصفة ما كُلِّف تتمّ دونه، ويتم الأداء دونه، فهو بمنزلة الأسباب التي تُزيل التكليف، كالعجز والمرض، في أنه لا يجب بيانه، وإن وجب بيان المراد. وأحد ما يعتمد في ذلك أن خطابه مقصود به الدلالة والتعريف دون غيره، فإذا صحَّ ذلك فلا بدَّ من أن يكون واقعًا على وجه يصحّ أن يستدلّ به على المراد، وإلا انتقض كونه دلالة، وهذا لا يتم إلا بأن لا يتأخر بيانه، ويصير البيان في ذلك كمنزلة الاستثناء في الكلام، أنه إذا كان مقصودًا لا يجوز أن يتأخر.

فإن قال: هذا يمكن أن يتعلق به فيما له ظاهر، لأن ظاهره دلالة المراد، فأما المجمل فكيف يصحّ أن يتعلق بذلك فيه؟

قيل له: الحال فيهما واحدة، لأن الغرض بالمجمَل إذا كان التعريف والدلالة فلا بدَّ من أن يُكمِل جلَّ وعزَّ بما يُضيفه إليه من القرنية، كونه دلالة، حتى يصير بمجموعها بمنزلة العموم.

[في إثبات أن تأخر البيان عن الخطاب قَدْحٌ في الدلالة]

فإن قال: لسنا نسلِّم أن المقصد بذلك الدلالة، بل ما أنكرتم أن المقصد به أن يعتقد المُخاطَب في الجملة أنه مُكَلَّف بهذا الخطاب في وقته ما يبيِّن له في المستقبل، ويوطِّن نفسه على ذلك.

قيل له: إن الخطاب لا يتناول الاعتقاد والعزم ألبَتَّة، فكيف تفهم ذلك منه؟

فإن قال: كما يُفهَم إذا تبيَّن له المراد.

قيل له: إنه متى بيَّن ذلك فالعلم واقع، وكذلك العزم لأنه لا يجوز أن يكلّف الفعل إلا وهو يميِّزه من غيره، ليصحّ أن يُوقعه على الوجه الذي كلّف، وأن يقصد به ضربًا من القصد، فلذلك وجد مع البيان، وعند الحاجة إلى الفعل، وليس كذلك الحال لو تأخر البيان، لأنه لا وجه يُوجِب الاعتقاد والعزم، فكان يجب على هذا القول أن لا يكون في الخطاب فائدة، وأن لا يكون دلالة.

فإن قال: إني أقول فيه إنه دلالة، لكنه يتكامل بالبيان.

قيل له: فمع فَقْد البيان يجب أن يكون دلالة، كما لا يكون اليسير من الكتابة دلالة على علم فاعله لما لم يصحّ أن يستدلّ به إلا مع غيره.

وبعد: فإن الدلالة يجب أن تكون واقعة في حال واحدة، أو تجري هذا المجرى، والبيان إذا تأخر لم يتصل بالمبين هذا الحدّ من الاتصال، فلا يصحّ أن يكون مع تأخّره دلالة مع الخطاب المتقدِّم، كما لا يصحّ في الاستثناء، إذا

تأخر أن يكون دلالة مع الكلام، فأحد ما يدلّ على ذلك فيما له ظاهر أنّا لو جوَّزنا تأخير مكانه مع أن ظاهره دلالة على المراد لأوجب القدح في كونه دلالة، وقد ثبت فيه أنه بانفراده دلالة؛ وهذا يُوجِب كونه عزَّ وجلَّ مُعرِضًا للجهل.

[في عدم جواز تأخّر البيان عن الخطاب]

فإن قال: إنه وإن كان دلالة بظاهره فإنما يدلّ إذا انفرد، فمتى جوّز ورود البيان بعده تغيَّرت حاله في الدلالة، كما يتغيَّر ذلك بالشرط والاستثناء.

قيل له: لا يجوز أن تتغيَّر حاله في كونه دلالة إلا بأمر متصل به؛ فأما ما ينفصل عنه فلا يصحّ ذلك فيه، كما لا يصحّ مثله في الاستثناء والشرط... وأحد ما يعتمد عليه في ذلك أنّا لو جوَّزنا فيما له ظاهر أن يتأخّر بيانه لجوَّزنا في بيانه أن لا يكون المراد به ظاهره، وبيانه يتأخر، لأن البيان يدلّ على الوجه الذي يدلّ عليه المبين، فلا يجوز أن يفصل بينهما، ويجب أن لا يعلم حال حاجة إلى الفعل على هذا القول؛ لأنه إنما يعلم بقول له ظاهر، يجوز أن يُراد به غير ظاهره، فأن يتأخر بيانه، وهذا يردّ قائله إلى أنه لا يجوز أن يعرف بخطاب الله مراده، ألبَتَّة.

[في وجوب معرفة جميع المُخاطَبين المراد بالخطاب]

فإن قال: أفتقولون إن المراد يجب أن يبيِّن لكل المخاطبين، أو لواحد منهم، أو لغيرهم، فإن جوَّزتم للغير ذلك فجوّزوا أن يكون تعالى قد بيَّن ذلك لبعض الملائكة، وإن لم يجوِّزوا إلا للمخاطب، ومنعوا من جواز بيان ذلك للرسول عليه السلام، إذا لم يكن التكليف بالخطاب لازمًا له؛ وكِلا الوجهين فاسد، وليس بعد فسادهما إلا ما نقوله.

قيل له: إنّا نُوجِب أن يبيِّن تعالى المراد بالخطاب لجميع المخاطبين، حتى يصير كل واحد منهم ممَّن يمكنه أن يعرف المراد بذلك، إما بالعربية، أو ببيان [لم] يمكنهم تعرّف ذلك منه، لأن أحد الأمرين يقوم مقام الآخر، ولذلك جوَّزنا أن يبيِّن تعالى للرسول عليه السلام، ويتمكّن من معرفة ذلك من قبلَه، إذا

أدَّى المبيِّن إلينا. فأما الملك فإنه يتعذَّر علينا التبيّن منه فعلمه بالبيان بمنزلة علمه جلَّ وعزَّ، بما أراده، في أنه لا يُغني في هذا الباب.

وهذه الجملة إذا ضُبِطَت أغنَت عن كل ما يُورَد هذا الباب.

فصل في تبيين التخصيص والاستثناء في خطابه تعالى، هل يجوز أن يتأخر عن حال سماع الخطاب أم لا، وما يتصل بذلك

[في إيراد رأي أبي علي وأبي هاشم في وجوب تبيين التخصيص في خطابه تعالى]

والمَحكي عن شيخنا «أبي علي» رحمه الله أنه لا يجوز في المكلّف العارِف باللغة وترتيب التكليف أن يسمع العامّ، الذي المراد به.....[1] ولا يُسمعه، جلَّ وعزَّ، الخصوص، لأن ذلك بمنزلة مَن يخاطبه، وهو عربي، بالزُّنجيَّة، فيصير تأخير التبيين، والحال هذه، بمنزلة تأخير البيان، ولأنه يجب عليه أن يحمل الكلام على ظاهره، إذا لم يتصل به غيره، كما يجب أن يحمل ألفاظ العدد على فائدتها ما لم يتصل به الاستثناء، ولأن المُعتَبَر فيما يلزم التكليف، من تخصيص العموم ليس هو وجود دلالة التخصيص، لأنها لو كانت موجودة عند الملائكة لم يعتدّ بذلك، فالمُعتَبَر إذن هو أن يعرفه، ليحمل خطابه تعالى عليه، ولا يعرف ذلك في حال سماع الخطاب إلا بأن يُدركه متصلًا به، أو في حكم المتصل. وعلى هذا المذهب اختلفت الرواية عنه، في سماع المنسوخ منفردًا عن الناسخ؛ وربما أجراه مجرى ما قدَّمناه من المكلّف إذا بلغ حدّ التكليف أن يسمع المنسوخ، ولا يسمع معه الناسخ، بمثل العلّة التي معه تعلقت؛ وربما قال: إنه يجوز أن يُسمِعه، ولا يُسمِعه النَّاسِخ، ويكون متعبّدًا بالعمل به، إلى أن يسمع الناسخ، لأن وجود الدليل الناسخ لا يقتضي زوال التعبّد بالمنسوخ، وإنما الذي يقتضي ذلك وصول الناسخ إلى المكلّف، ولذلك تصير العبارة منسوخة عن أهل المدينة قبل كونها منسوخة عند أهل الشام. فأما شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله فإنه يقول في دلالة التخصيص: إنه يجب أن يكون

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

ثابتًا كائنًا في حال سماع المكلف الخطاب العامّ، ولا يجب أن يكون مسموعًا، ويقول أن يمكنه من أن يعرف التخصيص بتأمّل الأصول بمنزلة سماعه في الحال. وهذا المذهب قد حكى عن «أبي علي» رحمه الله في «جوابات الخراسانيين»[١] وغيرها.

واعلم... أنه لا شُبهة في أنه قد يجوز أن يسمع الخطاب العام الذي تدل على تخصيصه دلالة العقل مَن لم يستدلّ بها في الخبر ومثله، ويصير تمكّنه من الاستدلال بها بمنزلة استدلاله بها، في أن مع الأمرين يجوز أن يسمع الخطاب العامّ؛ فإذا صحَّ ذلك فالواجب أن تجعل ذلك أصلًا يبيِّن به أن المعتبر بتمكّنه من الاستدلال على تخصيصه، لا بأن يكون قد استدلّ، وهذا يتمّ متى كان تخصيصه في الأصول السمعية، التي يمكنه تأمّلها، وإن لم يسمعه في الحال فيجب أن يقضي بصحة ذلك؛ وهو المحكيّ عن «أبي إسحاق النظام»[٢].

[في إثبات وجوب التخصيص في حال سماع المكلَّف الخطاب العامّ]

فإن قال: إن دلالة العقل الدَّالَّة على التخصيص لا بد

من أن تكون مقرَّرة في عقله، وما تقرَّر في عقله بمنزلة ما يسمعه، دون ما يصحّ أن يسمعه، فيجب إذا كان دلالة تخصيصه من السمعيَّات أن يكون سامعًا له.

قيل له: إن الدلالة العقلية وإن كانت متقرّرة في العقل، فالعاقل قد يكون منصرفًا عنها وعادلًا، كما قد يكون مستحضرًا لذلك ما صحَّ أن يسمع الخطاب على كِلا الوجهين، فما الذي يمنع إذا كان دليل خصوصه سمعيًا أن يسمع الخطاب دون التخصيص إذا أمكنه معرفة التخصيص بتأمّل الأصول، كما يصحّ ذلك إذا سمع تخصيصه مقارنًا له.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمّيت «النظَّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال، توفي سنة ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

فإن قال: إنه لا يجوز أن يسمع الخطاب العامّ إلا ويخطر باله التخصيص العقلي، وخطور ذلك بباله بمنزلة سماعه التخصيص السمعي، وإذا لم يخطر ذلك بباله فهو بمنزلة أن لا يسمع التخصيص السمعي فالحال عندنا فيهما واحدة.

قيل له: ولا يجوز عندنا أن يسمع العامّ مَن لا يخطر بباله جواز تخصيصه في الأصول، لأنه لا بدَّ إذا كان ممَّن كلّف ذلك الباب من أن يكون قد عرف القرآن، وما أنزل فيه على الجملة، فإذا خطر ذلك بباله أمكنه أن ينظر ويتأمل؛ ولا نُجيز أن يسمع العامّ مَن لا يخطر بباله تخصيصه في الأصول، ولذلك لا يجوز في أوّل الخطاب أن يسمعه ولا يسمع الخصوص معه، لأنه لا يصحّ أن يُحال على سمع متقدِّم، وإنما جوّزنا ذلك إذا كان هناك سمع متقدِّم يخطر بباله، فيصحّ أن يُحال عليه، لما ذكرناه في أدلة العقول.

فإن قال: إن الذي يشبه ما ذكرتم أن يسمع مع العموم التخصيص لكنه لا ينظر فيه، كما لا ينظر في أدلة العقول، وذلك جائز عندنا، فأما أن لا يسمع التخصيص أصلًا فهو بمنزلة أن لا يحصل في عقله دليل الخصوص.

قيل له: إنه ليس المعتبر سماع التخصيص، وإنما يعتبر العلم به، أو تمكنه من [أن] يعلم به، فلو سمع ذلك ولم يتمكّن لم يؤثّر، وإذا تمكّن ولم يسمع أثر، فهو بمنزلة دلالة العقل التي يجب أن تكون معلومة للمكلّف، ليصحّ أن يستدل بها. ويبيِّن ذلك أنه لا شُبهة في أن الحربي ومَن كان يَفِد على الرسول، عليه السلام أو مَن كان قريب عهد بالإسلام قد كان يجوز أن يسمع قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: الآية ٧٢] وإن لم يعرف أن الحائض لا صلاة عليها. وقوله: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأنعام: الآية ١٥١] وإن لم يعرف ما ذلك الحق، إلى غير ذلك. وهذا بَيِّن في جواز ما ذكرناه؛ وليس لأحد أن يقول: إنما جاز ذلك لأن مَن ذكرتموه لم يكلف العلم بهذه الأمور، لأنه من تكليف الخاصّة، دون تكليف العامّة؛ وذلك لأن فيمن ذكرناه مَن يكون من أهل التكليف والاجتهاد، والمعرفة بطرق الأدلة، فقد يسمع مع ذلك العامّ دون الخاصّ، على ما ذكرناه، وإذا جاز أن يسمع المخصَّص فإن

لم يعلم كونه مخصَّصًا، حتى يستدلّ به على تخصيص العموم فما الذي يمنع أن لا يسمع ذلك أصلًا؟ ويتمكن بما تقرَّر في الأصول على تخصيصه. يبيِّن ذلك أن المختلفين في المذاهب قد يسمع بعضهم الخطاب العامّ، وإن لم يسمع التخصيص معه، فما الذي يمنع من مثله في الابتداء، وليس يمكنه أن يمنع من ذلك في كثير مما طريقه العلم، ويقول: إن ذلك إنما يصحّ فيما طريقه الاجتهاد، لأن هذه الطريقة شائعة فيه.

[في بيان وجوب معرفة المكلَّف للتخصيص في الخطاب العامّ]

فإن قال: فما الذي يلزم المكلف إذا سمع الخطاب العامّ ودلالة التخصّص غير معروفة.

قيل له: أن يعتقد عمومه، إن لم يكن في الأصول تخصيصه، ويكون متوقفًا في هل له تخصيص أم لا، وإذا جاز عند سماعه الخطاب أن يتوقف في: هل هو مكلّف أم لا، لتجويزه أن يخترم قبل فعله، ولم يمنع ذلك من أن يعلم أنه إن دام مكلّفًا فموجب الخطاب له لازم، فما الذي يمنع من أن يسمع الخطاب العامّ ويعتقد ما ذكرناه؟ لأنه كما يجوز في العقل أن يبقى وأن يخترم، فيجب لذلك أن لا يقطع بكونه مكلّفًا، ويعتقد ذلك بشرط، فكذلك يجوز عند سماع العامّ أن يكون مخصوصًا ببعض الأدلة السمعية التي قد عرفها في الجملة أو التفضيل، فيقف في ذلك إلى أن يبحث، فيقطع على أنه على العموم إن لم يجد ذلك خصوصه في الأصول، ولا بدّ للمخالف من ذلك، لأنه متى سئل عن العام الذي يخصه دليل العقل فلا بدَّ من أن يُجيب بما ذكرناه. وبهذه الجملة يسقط القول بأن ذلك بمنزلة خطاب العربي بالزُّنجيَّة، لأنّا نقول فيه: إنه تمكَّن من معرفة المراد به، بأن يرجع إلى زنجي حاضر يعرف اللغتين فذلك جائز، وإنما يمنع ذلك إذا لم يعرف المراد ولم يتمكن منه؛ فيجب على هذا القول إذا تمكَّن من معرفة تخصيصه في الأصول أن يجوز أن يسمعه وإن لم يسمع التخصيص معه، فأما إذا لم يكن التخصيص في الأصول فلا شك أنه لا بدَّ من أن يسمعه مقارنًا للعموم، وإلا كان الخطاب عبثًا، إن كان قبل الحاجة إلى الفعل، وجارٍ مجرى تكليف ما لا يُطاق إذا كان في حال الحاجة إلى الفعل.

[في بيان مقاربة حال النسخ لحال التخصيص في خطابه تعالى]

واعلم أن المعتبر في سماع المنسوخ بما أراده الله تعالى بالناسخ، وإن كان أراد تعالى به نسخه عن الجميع من غير شرط، وهو بمنزلة التخصيص، لأنه يلزم المكلّف أن يعلم أن في جملة الأدلة السمعية ما يجوز أن يكون منسوخًا، كما أن فيها ما يجوز أن يكون مخصوصًا، ولا بدَّ من أن يعرف على الجملة أو التفصيل الأصول التي يجوز أن يكون المخصّص والناسخ في جملتها، فما قلناه في التخصيص واجب في النسخ، وإن كان قد عرف التخصيص ولم يعرف النسخ، على بعد ذلك، فغير جائز أن لا يسمع الناسخ، فأما إذا جوَّز في نسخه أن يكون مشروطًا وصول دلالة النسخ إليه، ووقوفه عليه فالواجب أن يكون مكلّفًا للمنسوخ إلى أن يسمعه الناسخ، ويكون ذلك بمنزلة النسخ عمّن بعُد أنه يتأخر عمَّن قرب، فيجب أن يرتب الكلام في النسخ على هذه الطريقة، فإنما الكلام في منسوخ قد ثبت في الأصول نسخه بآية أخرى وتقرَّر التكليف في جميع المكلفين عليه فمن حقه أن يكون كالتخصيص، على ما ذكرناه، وإنما الذي يخالف التخصيص أن يكون النسخ قد ورد عن قرب فيجوز أن يكون قد بلغ قومًا من المكلَّفين، ولم يبلغ غيرهم، وليس هذا هو المقصد بالكلام؛ ولا فرق بين أن يكون التخصيص يتناول الأفعال أو أعيان المخاطبين في الوجه الذي قدَّمناه، لأن سامع العموم إذا كان ظاهره يقتضي أن يكون داخلًا فيه فيجب إذا جوّز في الأصول تخصيصه أن يتوقف في الاعتقاد إلى أن يتأمل، كما يتوقف في ذلك إذا سمع تخصيصه، وكان التخصيص بخلاف الخطاب العامّ في الوجه الأصوب من التأمّل، لأنه قد يجوز في التخصيص إلى تأمّل زائد، فكما قد تجوز أن يسمعه مَن لم يتأمل ذلك، وذهب عنه إلى أن يستدلّ، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

ويبيِّن صحة ذلك أنه لا فرق بين التكليف الفعلي والسمعي في شرائطها، وقد صحَّ أنه غير ممتنع أن يكلف من جهة العقل النظر، وإن لم يكن الداعي قد نبَّهه على الدلالة إذا كان الخاطر قد نبَّهه على ذلك، أو ينبّه عليه من ذي قبل، لأن في كل هذه الوجوه هو متمكّن من المعرفة، وإنما تولّى من قبل نفسه في

خلاف ذلك فكذلك القول فيما ذكرناه. ولم نُورِد هذه الطريقة إلا لنعرف منه ما فيه الخلاف، لا أنّا نجعله دلالة عليه.

ويبيِّن ذلك أن الصبي قبل البلوغ قد يحفظ القرآن، وبعد البلوغ قد يذكر العامّ وينسى ما يخصّه، فيجب أن يجوز أن يسمعه دون ما يخصّه ابتداء، وإن كان لا يمتنع فيمن يخالف هذا القول أن يقول: إنه تعالى متى أذكره العامّ فلا بدَّ من أن يذكره الخاص، ويمنع من أن يسهو عن ذلك كما يمنع مثله في السَّماع، فالمعتمد في ذلك على ما قدَّمنا القول فيه.

فإن قال قائل: إنكم بتجويز ذلك قد دخلتم فيما عِبتموه على مَن وقف في الوعيد من المرجئة، لأنه إذا جاز في سامع العام أن يقف في اعتقاده وقتًا ووقتين فيجب أن يجوز أكثر من ذلك، ولا ينتهي إلى حدٍّ محدود، وذلك مضارع لمذهبهم.

قيل له: إذا كان ما لأجله جوَّزنا التوقف أمورًا محصورة لم يؤدِّ تجويز التوقّف إلى أن لا ينحصر لأنه لا. . .

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين

ويبيِّن بذلك: أنهم يُرجِئون التوقف لعدم الدليل على المراد، وذلك لا يختص بوقت دون وقت، ونحن نتوقف لا لنعلم المراد، ولا لعدم الدليل عليه، ولكن لنعلم ما لم يرد، ونتأمل ما يدلّ عليه، في جملة أمور غيرها، فأين أحد القولين من الآخر.

[في الدلالة على وجوب البيان في الخطاب وإلا كان الخطاب عبثًا]

واعلم أنه ربما مرَّ في الكتب أن البيان يُخرِج الخطاب من أن يكون عبثًا، وأنه لا فرق أن يكون بيانًا لجميع المخاطبين، أو لبعضهم، وهو بمنزلة أن يبيِّن

للعرب خطابه بالزُنجية، أو يبين لبعضهم، في أنه يخرج في الحالين مخرج خطابه من أن يكون عبثًا، وهذا يصحّ على وجه، ويفسِّر على وجه آخر، لأن خطاب الله تعالى إذا عمّ جماعة من المكلَّفين فهو بمنزلة أن يكون خطابًا يخصّ كل واحد منهم، فلو أنه خصَّ كل واحد بالخطاب لوجب أن لا يحسُن إلا مع البيان لكل واحد، فكذلك إذا خاطبهم بخطاب عامّ، لأنه ليس المعتبر في هذا الباب بكثرة الفعل أو قلته، وإنما المعتَبَر المعنى، فإذا كان الخطاب الواحد قد تضمن إرادة الفعل من جميعهم فهو بمنزلة الخطاب الكثير الذي يخصّ كل واحد منهم، فلذلك قلنا إنه لا بدَّ من بيان يخصّ كل مخاطَبي، فإن كان البيان الواحد كافيًا لجماعتهم فقد حصلت البغية، وإن كان لبعضهم نظر فيه، وإن أمكن سائرهم معرفته من ذلك البعض، على وجه يعلم به المراد فقد صار بيان البعض بيانًا للكل، وإن لم يمكن ذلك فيجب أن يكون الخطاب في القبح بمنزلة أن يتعرَّى عن البيان أصلًا. ومتى كان الخطاب لجماعة المكلفين، وبين تعالى للرسول، عليه السلام، على وجه يمكنهم تعرّف المراد من قبله فقد حصل البيان، ويفارق ذلك أن يبيِّن للملك لأنه لا يمكن تعرّف ذلك من قبله؛ هذا إذا كان الخطاب منه تعالى، فأما إذا كان الخطاب من جهته، صلَّى الله عليه فلا بدَّ من أن يظهر منه البيان، في حال الخطاب، ولذلك إذا كان خطابه جلَّ وعزَّ مما لا يعلم إلا من قبله، لأنه كان المخاطب، صلَّى الله عليه، بذلك، ولا بدَّ مع ذلك من تنبيه للمُخاطَبين على أن البيان قد حصل على وجه يمكنهم تعرّفه، لأنه متى لم يحصل هذا الوجه كانوا معرَّضين لاعتقادهم قُبْح هذا الخطاب، من حيث لم يظهر لهم بيانه، وهو في نفسه حسن، وذلك لا يجوز في الحكمة، وليس كل أمر يقبح لأنه عبث يجب أن يحسن إذا حصل فيه بعض الأعراض، بل يجب أن ينظر في وجه كونه عبثًا، فإن كان يزول بذلك الوجه حسن، وإن لم يزل بقي في حكم العبث من وجه آخر. وعلى هذه الطريقة قلنا: إن ما خلقه جلَّ وعزَّ مما يصحّ فيه الانتفاع والاعتبار فلا بدَّ من أن يكون خالقًا له من وجهين ليخرج من كونه عبثًا، فإذا كان الخطاب الذي يعمّهم بمنزلة ما يخصّ كل واحد منهم، من الخطاب فيجب أن لا يخرج من أن يكون في

حكم العبث، إلا بما يخرج به الخطاب الخاصّ لكل واحد منهم، على ما قدَّمناه.

[في وجوب أن يكون البيان مقارنًا للخطاب في الوقت]

واعلم أن البيان الذي قلنا إنه لا يتأخر يجب أن يكون مقارنًا للخطاب أو في حكم المقارن على الوجه الذي يصحّ عليه ولا نجد في ذلك حدًّا. . . . .[1] من الوقت إلا على طريق الجملة، لأنه لا يصحّ أن ينقطع الخطاب انقطاعًا يعلم أن الكلام الحاصل بعده لا يتصل به، فهذا القدر هو الذي يمنع من تأخير البيان فيه. فأما إذا كان ما يحصل من الخطاب يصحّ أن يتصل بالأول حتى يكون كالشرط والاستثناء فيه، وإن امتدت الأوقات، فغير ممتنع أن يكون بيانًا له. وهذه الجملة معلومة بالتعارف في الخطاب.

[في جواز أن يكون الفعل بيانًا للخطاب مع وجود المواضعة]

فإن قال: فيجوز أن يكون بيان الخطاب بالفعل الذي لا يتصل بالقول اتصال بعض الأقوال بالبعض والذي. . . . .[1] قد تطول المدة في صحة التبيين به.

قيل له: إن الفعل بنفسه لا يكون بيانًا للقول إلا أن تعول عليه المواضعة ويكون في حكم القول، فأما إذا انتفت المواضعة عنه فغير جائز أن يكون بيانًا للخطاب بنفسه، وإنما يصير بيانًا لخطاب آخر، فإذا اقترن بالخطاب المجمل أو العامّ خطاب آخر، يتضمن وقوع البيان بالفعل الذي يتصل بالخطاب ولا ينفصل صار ذلك الفعل كالقول، وإن طالت مدته ويكون طول وقته في أنه لا يؤثّر في هذا الباب بمنزلة الكلام الطويل إذا جعلناه بيانًا للخطاب، أو كلام مَن يتوقف في الكلام، ويثبت فيه أنه بمنزلة كلام المسرع فيه.

يبيِّن ذلك أن العربي إذا خاطب جماعة من العرب بالزُّنجية، وعرَّفهم مراده بذلك هو الذي يظهر بفعله، أن ذلك بيان، وأنه يحسُن بمنزلة أن يبيِّن ذلك بالعربية ولا فرق إذن بين الأمرين، إذا كان الخطاب بلغة العرب. فإما إذا

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

كان بالأسماء الشرعية فقد اختلف فيه؛ فمنهم مَن يقول: يجب أن يتقدَّم منه، جلَّ وعزَّ، تعريف الأسماء الشرعية، فيصير بمنزلة، مواضعة تتقدمه، ثم يحسُن الخطاب. ومنهم مَن يقول: إنه يحسُن وإن لم يتقدَّم ذلك إذا اتصل به البيان، وعلى الوجهين جميعًا لم يرد الخطاب إلا مع البيان، فأيّهما قيل فيه فالكلام صحيح على ما قدَّمنا القول فيه.

فصل فيما يجب أن يرتب خطاب الله تعالى عليه عند وروده

قد بيَّنَّا أن خطابه تعالى قد يكون خاصًا وقد يكون عامًا، وأن العموم تختلف مراتبه في قدر ما يشتمل عليه، وبيَّنَّا أن في خطابه ما يكون محتملًا، وفيه ما لا يحتمل، في أصل المواضعة؛ وبيَّنَّا أن فيه ما لا يعلم المراد بنفسه إلا مع قرينة، وفيه ما يعلم بمجرده. وبيَّنَّا أن ذلك لا يختلف أن يكون الخطاب خبرًا أو أمرًا أو نهيًا، وأن الجميع في ذلك سواء، فإذا صحَّت هذه الجملة فإن ورد عنه تعالى خطاب خاص بالمكلَّف، العارِف بموضع الخطاب، يعلم أنه لا يجوز في ذلك الإخلال. . . . .(١).

منها: أن يريد ما يقتضيه ظاهره، فإن أراد ذلك فالخطاب بمجرده يكفي في الدلالة على ذلك، لأنّا متى قلنا إنه يدلّ على ذلك، متى لم يكن هناك قرينة تصرفه عن ظاهره لم يخرج الدّالّ على ذلك من أن يكون هو نفسه، وإنما يذكر ذلك ليميِّز بين ما يدلّ بنفسه وبين ما يدلّ بقرينة، وإن كان في الأحوال كلها الدّالّ هو الخطاب، لكن الوجوه التي تقع عليه إذا اختلفت لم يمتنع أن يختلف وجه دلالته، على ما تقدَّم القول فيه.

[في بيان أوجه الخطاب وأحواله]

ومنها: أن يريد بذلك تعالى غير ظاهره، فلا يخلو الحال في ذلك من وجوه: إما أن يبيِّن غير المراد بخطاب آخر، أو ما يجري مجراه، وإما أن يبيِّنه بأن يدلّ على أن ما يقتضيه ظاهره غير مراد مع أن المقدّمات لا تُغني

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

ولا تكفي. ولا وجه يُرَتَّب عليه الخطاب الخاصّ إلا ما ذكرناه من هذه الوجوه.

ومنها: أن يُراد بالخاص ما يتناوله وغيره، فيكون ظاهره دلالة على ما تناوله، والقرينة دالَّة على غيره، ويصير ذلك الخاصّ في المعنى عامًا لأجل القرينة، فأما إذا كان الخطاب عامًّا فمجرّده دلالة على حسب ما ذكرناه في الخاص، فإن لم يتجرد عن قرينة فله ثلاثة أحوال:

منها: أن يدلّ على أن المراد بعضه، وهو الذي يعبّر عنه بالتخصيص، فيجب أن ينظر، فإن كان ما دلَّ على أن المراد بعضه يدلّ على غير ذلك البعض، فهذه الدلالة كافية؛ وإن لم يدلّ فلا بدَّ من أن يقترن بها ما يدلّ على ذلك، فالأول يدلّ كدلالة الاستثناء؛ والثاني يدلّ على طريقة الإبهام فلا بدَّ من أمر يخصّص المراد بما ليس بمراد.

ومنها: أن يُراد به غير ما تناوله، والحال في انقسامه على ما قدّمناه، من أنه إن اقترن به ما يدلّ على عين المراد فهو مقنع، وإن اقترن به ما يدلّ على أن ظاهره ليس بمراد وجب أن ينظر فيه: فإن كان مما لم يُرِد به ما يقتضيه ظاهره لم يتجه في استعماله إلا الوجه الذي أُريد، فهذا القدر يكفي في معرفة المراد، لأن انتفاء الحقيقة يخصّص الخطاب للمجاز إذا لم يكن له إلا وجه واحد، فإن تكن له وجوه وكان لها مراتب فلا بدَّ من إقامة الدلالة على أن المرتبة الأولى غير مرادة، ليعلم أن المراد المرتبة الثانية، وكذلك القول في المرتبة الثالثة من الرابعة، وإنما وجب ذلك لأن انتفاء الحقيقة لو لم يقتضِ حمل الخطاب على المجاز الذي لم يستعمل الخطاب إلا فيه، لأدَّى إلى أن يكون تعالى مخاطبًا بلغة العرب، وهو غير مريد لما وضع ذلك في لسانها وذلك مما لا يجوز. وكذلك القول في مراتب المجاز إذا كانت له رتب، لأنه إذا قدَّم بعضها على بعض صار الثاني إذا لم يُرِد الأول في حكم الأول إذا ثبت أن الحقيقة غير مُرادة. فأما إذا كان وجه المجاز، أو وجوه المجاز، مما لا يستقلّ بنفسه، ولا يمكن المكلّف أن يعرفه بقيام الدلالة على أن الحقيقة غير مُرادة، فلا بدَّ من استئناف دلالة لغير المراد، على ما قدَّمنا القول فيه.

ومنها: أن يُراد بالعموم ما تناوله وغيره، فلا بدَّ من دلالة على ذلك الغير، إلا أن يكون قيام الدلالة على أن المراد به ما يتناوله وغيره، على جهة الجملة يُغني في هذا الباب، بأن يعلم أنه متى كان هذا حال الخطاب لم يجز أن يُراد به إلا ذلك الغير المخصوص، الذي هو المراد؛ فأما إذا دخل تحت الاحتمال فلا بدَّ من دليل معيّن، ومتى احتمل الخطاب ومجازه وجهين، أو وجوهًا، وأمكن اجتماعها في التكليف فالكل مراد على الجميع، وإن لم يكن ذلك فيه يجب أن يكون مرادًا على البدل، وكيف يُراد ذلك بذكره من بعد في الحقيقتين، لأنه لا فرق في ذلك بين الحقيقتين وبين المجازين، وإذا كان الخطاب الوارد عن الله عزَّ وجلَّ محتملًا فيجب أن ينظر في قدر احتماله، فإن كان مما لا يجوز التكليف فيه فلا بدَّ من قرينة، على ما قدَّمناه في المجاز ويصير في حكم المجمل الذي لا يدل ظاهره، وإن كان قدر ما يحتمل يصحّ في طريقة التكليف، وظاهره قد يدلّ، وإن لم يقترن به ما يصرف عن ظاهره فالواجب أن يحكم بأن الجميع مراد، على الوجه الذي يصحّ التكليف عليه من جمع أو بدل؛ لأنه إن كان مما لا يصحّ الجمع فيه فلا بدَّ من أن يكون المراد به البدل، وكذلك إن كان يصحّ الجمع فيه، لكن اللفظ لا يتناوله على طريق الجمع فالمراد به البدل، وكذلك إن كان يصحّ الجمع فيه، واللفظ يتناوله على الجمع، لكن الدليل يدلّ على أن المراد به البدل، فيجب أن يحكم بأن المراد به ذلك على طريقة البدل في كل هذه الوجوه؛ ثم يجب أن ينظر، فإن كان المراد ينقص فيما يُستفاد باللفظ فلا شُبهة في أنه لا يمتنع أن يكون مرادًا بنفس الخطاب؛ فأما إذا كان مُختلفًا في الفائدة فقد اختلف الناس فيه، والذي قاله «أبو هاشم»: أنه لا يجوز فيهما جميعًا أن يكونا مُرادَين به، أن يقول: إنه تعالى قد تكلم بذلك مرتين، وإن كان مما قد نزل في موضعين صحَّ ذلك، وإن كان نزل في موضع واحد من كتاب الله لم يمتنع، لأن القول هو الحادث من قبله تعالى، فيجب أن يتكرر في الوجه الذي يدلّ دون النقل والتنزيل. وغيره من العلماء يقول: إنه لا يمتنع أن يُراد به كِلا الفائدتين؛ بالعبارة الواحدة، على ما بيَّنّاه في «العمد»[1]، فلا

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

يجب إثبات المخاطبة مرتين؛ لأن الذي أحوج إلى ذلك المذهب الذي قدَّمناه، فقد يجوز أن يُراد بالمحتمل غيره؛ فلا بدَّ من دليل على ما قدَّمناه، وقد يجوز أن يُراد به بعضه، والكلام فيه قد تقدَّم. وقد يجوز أن يُراد به ما تناوله وغيره؛ وقد تقدَّم القول فيه، فلا فرق في هذه الوجوه التي ذكرناها بين الخطاب اللغوي والشرعي، والعربي، لأنه ليس في القسمة إلا ما قدَّمناه لكنه لا بدَّ في ألا. . . . .[1] الشرعي من حصول ما يجري مجرى المواضعة، فإذا حصل ذلك صار كأنه لغوي، فيرتّب على ما قدَّمناه. وكذلك القول فيما يحصل فيه التعارف، فليس لأحد أن يقول: إن الذي ذكرتموه من الخطاب لا يدخل تحته المُجمَل الذي يحتاج إلى بيان، لأن الذي بيَّنَّاه الآن يُوجِب أنه يدخل تحت القسمة الذي تقدَّم ذِكرها، لأن المُجمَل إن كان إنما صار مجملًا بذِكر الألفاظ الشرعية، فإذا ثبت بالدليل ما وُضِع له، وأنه قد جعل اسمًا له، حلَّ محل الأسماء اللغوية، وانقسمت في كونها خاصَّة وعامَّة، وفيما يترتب المراد عليه، إلى ما قدَّمناه من قبل؛ وإن لم يكن قد بيَّن من حال الاسم ما قدَّمناه فقد عاد الأمر فيه إلى أنه بلغة العرب، ولا يخلو من هذين الوجهين، وكلاهما قد دخل تحت القسمة التي قدَّمناها؛ أو يكون إنما صار مُجمَلًا من حيث لم تُوضَع اللفظة إلا على حدِّ الإبهام فقد دخل فيما قدَّمناه من الخطاب المحتمل، وإن كان قد يصحّ في التكليف جميع ما تناوله حمل عليه، وإلا فلا بدَّ من قرينة، على ما قدَّمنا القسمة فيها؛ فلا يخرج عن هذه الجملة شيء من خطاب الله سبحانه، أو خطاب رسوله، عليه السلام، وإنما يختلف حال البيان الدّالّ على ما ذكرناه من وجوه القسمة؛ وقد يكون خطابًا، وقد يكون غير خطاب، وقد بيَّنَّا أن غير الخطاب الذي هو فعله، صلَّى الله عليه، أو فعل الأمة إلى ما شاكلهما إنما يصير بيانًا بالخطاب الذي يكون معيَّنًا أو سائلًا، فيعود الحال فيه إلى ما قدَّمناه؛ لأنه لا فرق بين أن يقول تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: الآية ٧٢] وهي كيت وكيت من الأفعال، فيصف المراد باللغة العربية، وبين أن يقول: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: الآية ٧٢] وهي التي تشاهدونها من الرسول أو من غيره، في أن في الوجهين البيان فيه قد

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

تمّ؛ لأن الغرض في البيان أن يصير المكلّف بحيث يمكنه أن يتبيَّن به المراد، وإن اختلفت وجوهه وأقسامه.

[في بيان أن فحوى الخطاب كصريحه في قوة الدلالة]

واعلم. . . أن الخطاب الذي قلنا إنه يدلّ بظاهره قد يكون دالّاً على ما يتناوله؛ وقد يدلّ على ما يكون غير مُتَناوَل له، لكنه باللغة أو التعارف يصير كالمُتَناوِل له، ولذلك لم نفصل بين ما يدلّ بصريحه، وبين ما يدلّ بفَحواه، نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣]، لأنه يدلّ على المنع من إيصال الضرر والأذى إليهما، كما يدلّ التصريح، بل ربما كانت دلالته في ذلك أقوى فإن كان في الخطاب ما يدلّ لأمر يرجع إلى حال المخاطب، على أمر يصير بمنزلة الموضوع لذلك إذا كان الخطاب صادرًا من ذلك المخاطَب، وعلى هذا الوجه قلنا: إن الأمر منه، جلَّ وعزَّ، يدلّ على حُسْن المأمور، لا لأن ظاهر الأمر يتناوله، لأنه لو أفاده لأفاده من جميع المُخاطَبين فكان لا يثبت الأمر بالقبيح أمرًا بالقبيح في الحقيقة، فإنما يدلّ لحال ترجع إلى الخطاب وثبوت حكمته، فلذلك لا يدلّ الأمر من غيره على ذلك، كما يدلّ منه، فكما أن حال المخاطَب قد أثَّرت على هذا الوجه فكذلك لا يمتنع في غيره من الخطاب أن يكون مؤثِّرًا، فمتى وصف خطابه بصفة، أو شرط فيه شرطًا، أو قيَّده بضرب من التقييد فكان متى لم يحمل الخطاب على أن ما عداه بخلافه يخرج ذلك من أن يكون مفيدًا؛ فالواجب أن نحمل عليه، ويصير كأنه وُضِعَ له، ولا بدَّ في هذه الأدلة من أن تكون بمنزلة المقدِّمات أو القرائن وقد دخل جميع ذلك فيما قدَّمناه من القسمة.

فصل في أقسام الأدلة التي يحضّ بها العموم، يبني بها المراد بالخطاب المجمل

[في بيان أن الدلالة على الأحكام هي دلالة على المراد]

اعلم أن كل دليل يدلّ على الأحكام فهو يدلّ على المراد بالخطاب، لأن من حق الدليل أن لا يختصّ في دلالته لأمر يرجع إلى المدلول، فلا فرق إذن

بين أن يكون المدلول حكمًا، أو صرفًا للخطاب عن ظاهره، أو تخصيصًا له، أو بيانًا للمجمَل، ومتى جوَّزنا في بعض ذلك أن لا يكون دالًّا لزم في جميعه ذلك؛ وهذا ينقض كونه دليلًا، فإذا كان الخطاب الخاصّ والعامّ، وسائر ما قدّمنا ذكره يدلّ على الأحكام إذا تجرَّد، فيجب أن يدلّ على التخصيص وغيره، على هذا الحدّ.

يبيِّن ذلك: أن لفظ العدد يدلّ على طريقة الإثبات وعلى حدّ الاستثناء، ولا تختلف حاله في الدلالة، وإن كان في أحد الوجهين يثبت، وفي الآخر ينفي، فكذلك القول فيما يدلّ على تخصيص العموم، أنه يجب أن يدلّ عليه كما يدلّ على ابتداء الحكم، ولذلك يصحّ التخصيص عندنا بالكتاب والسُّنَّة، وسائر الأدلة السمعية، كما يصحّ إثبات الأحكام بها أجمع؛ لكنّا قد بيَّنَّا أنه إنما يصحّ إذا كان مقارنًا أو في حكم المقارن، فإن حصل هذا الشرط صحَّ أن يكون مخصوصًا، وإن لم يحصل لم يصحّ ذلك فيه، كما أن الاستثناء إذا اتصل بالكلام، أو كان في حكم المتصل به صحَّت هذه الطريقة فيه، ومتى انقطع عنه لم يصحّ ذلك فيه، وليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ أن يدلّ على المراد إذا قارن، ولا يدلّ إذا تأخر؟ وذلك لأن المتأخّر إما أن لا يقع على الوجه الذي يدلّ فيفارق المقارن، وإما أن يدلّ ويجري مجرى بيان متكرِّر لأنّا وإن أوجبنا في البيان، أن يقترن فإنّا لا نمنع من تكرّر البيان في ذلك الباب، حالًا بعد حال، ولا فرق بين أن يكون الخطاب دليلًا بنفسه أو بغيره، في أنه يعرف به التخصيص، كما تعرف به الأحكام؛ وأخبار الآحاد، وإن لم تكن أدلة بنفسها، فإنها قد صارت أدلة اختصَّت بأوصاف دالَّة لغيرها، فيصير كل خبر منها إذا اختصَّ بالصفة التي معها يجب قبوله، بمنزلة أن يقترن به دليل قاطع يُوجِب العمل به، فكما لو اقترن ذلك به لكان بمنزلة النص فكذلك القول فيه، إذا دلَّت الدلالة الواحدة القاطعة على جملته، وإنما تخالف أخبار الآحاد غيرها من حيث يحصل في شرائطها اجتهاد يتعلق بغالب الظن، ولا يحصل مثله في الأدلة القاطعة؛ ذلك لا يطعن في كونها دلالة، متى تكاملت شرائطها، فإذا صحَّ ذلك وجب اعتبار الدليل الذي يدلّ على وجوب قبولها، وإن دلَّ على الإطلاق فهي دلالة في كل موضع، وإن دلَّ على التخصيص

فهي دلالة في ذلك الموضع، وهذا لا يقدح في أنه بمنزلة سائر الأدلة، لأنّا نعلم أن الخطاب وإن كان يدلّ فليس يدلّ على كل ما يدلّ الفعل عليه؛ وكذلك فأدلة العقول لا تدلّ على ما تدلّ عليه أدلة السمع، وذلك لا يؤثّر في كون الجميع أدلة، ولولا أن كثيرًا من شرائطها طريقه الاجتهاد، فلم يمتنع أن يكون الحق فيه وفي خلافه على ما تقرَّر في الشريعة من حال الشهود الذين لما بني العمل بشهادتهم على الاجتهاد لم يمنع كون المختلفين من الحكّام في العمل بشهادتهم مُصيبين. . . . .[1]، أخبار الآحاد بمنزلة النصوص على كل وجه، لكنها في هذا الوجه لا بدَّ أن تفارقها، ولو أنه عليه السلام، قال لأُمته: «اعملوا بما يقوله أبو ذر» لكان قول أبي ذر يصير دلالة لا بنفسه، لكن بهذا القول، ويصير قوله فيما يقتضيه بمنزلة النص؛ وعلى هذا الوجه تنزل أخبار الآحاد في هذه القضية. ولهذه الجملة جوَّزنا التخصيص في أخبار الآحاد في عموم الكتاب؛ والقول في القياس كالقول في خبر الواحد، في الوجه الذي ذكرناه وقد دللنا على ذلك في أصول الفقه. والذي ذكرناه الآن هو الأصل فيه؛ وقد يخصّ العموم بما لا تثبت به الأحكام ابتداء، وهو أدلة العقول، لأنها لا تدل على الأحكام الشرعية، وتدلّ على التخصيص، وإنما كان كذلك لأن التخصيص يتضمن نفي الأحكام الشرعية، والأدلة العقلية تدخل في ذلك لأنها وإن لم تدلّ على وجوب الصلاة على المكلّف القادر فإنها تدلّ على سقوط وجوبها على مَن ليس بمتمكِّن؛ فعلى هذا الوجه صحَّ التخصيص بها، وإن لم يصحّ ابتداء إثبات الأحكام الشرعية بها: والكلام فيما يبيِّن به المُجمَل، أو المراد الذي هو غير الظاهر كالكلام في التخصيص، في أنه يجوز أن يقع بكل دليل، كان دليلًا بنفسه أو دليلًا بغيره، إذا كان ذلك الغير يقتضي فيه كونه دليلًا على الإطلاق، من غير تخصيص، ولا يمتنع في الدليل الدّالّ بغيره لا بنفسه، على ما ذكرناه في أخبار الآحاد والاجتهاد أن يدخله التخصيص، فيكون دلالة في مواضع دون غيرها؛ ويتميَّز الموضعان بضروب من الأمارة، لأنهما إن لم يتميَّزا وجب

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

اللَّبْس، فلا بدَّ من تميّز على ما ذكرناه. وإنما صحَّ وقوع الاختلاف في التخصيص بها، من هذا الوجه، ومن الوجه الذي بيَّنَّاه أنه يرجع إلى الاجتهاد في شروطه، ولولا ذلك لم يصحّ الاختلاف فيه، كما لا يصحّ أن يقع الاختلاف في الأدلة القاطعة فيقال: إنها تدلّ في موضع دون موضع؛ وعلى أمر دون أمر؛ ولهذه الجملة نسبنا مَن يقول: إن الكتاب لا يخصّ بالسُّنَّة إلى التجاهل، وأبطَلنا تعلّقه بأن السُّنَّة جُعِلَت مُبَيِّنة للقرآن فلا يصحّ أن تكون مبيَّنَة به؛ وبيَّنَّا أن ما أوجب كونها مُبَيِّنَة للقرآن يُوجِب كونها مُبَيَّنة بالقرآن، لأن الطريقة واحدة. ولهذه الجملة يَبعُد ما ذهب إليه الشافعي[1] وغيره: في أن القرآن لا يُنسَخ بالسُّنَّة القاطعة، لأنها إذا كانت دلالة على حدِّ القطع، فهي بمنزلة القرآن فلا يجوز ألَّا تدلّ على النسخ، وهي دالَّة على سائر الأمور، لأنها في دلالتها لا يجوز أن تختصّ، لهذه الجملة ما عدل الفقهاء، من أصحاب الشافعي إلى أن نسخ الكتاب بالسُّنَّة لا يوجد؛ ولو وُجِدَت سُنَّة يصحّ أن تكون ناسخة لوجب كونها ناسخة. وهذا الوجه مما يصحّ فيه الخلاف، لأنه كلام في أن هذه الدلالة هل توجد أو لا؟ فمَن يقول: إني لا أُجيز نسخ القرآن بالسُّنَّة من حيث علمت أنه لا شيء في القرآن ثبت نسخه إلا بالقرآن، فقوله، مما يصحّ الخلاف فيه.

مَن يقول: إنه لا سُنَّة ناسِخَة للقرآن. ويوجد معها في القرآن ما يدلّ على النسخ، فقوله مما يصحّ دخول الشُّبهة فيه. فأما في الوجه الأول فلا يصحّ ممَّن يُدين بأن القرآن والسُّنَّة أدلة أن يخالف في ذلك.

[في بيان أن النسخ لا يكون إلا بالإجماع]

فإن قيل: فأنتم تقولون: إن النسخ لا يقع بأدلّة العقول فقد خصصتم كونها دلالة.

---

(١) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السُّنَّة، وُلِد في غزة، ومن تصانيفه: كتاب «الأم» في الفقه، «المسند» في الحديث، أحكام القرآن، السُّنن، الرسالة، توفي سنة ٨٢٠ م. (تذكرة الحفَّاظ ١/ ٣٢٩؛ تهذيب التهذيب ٩/ ٢٥؛ الوفيات ١/ ٤٤٧؛ غاية النهاية ٢/ ٩٥؛ صفة الصفوة ٢/ ١٤٠؛ طبقات الشافعية ١/ ١٨٥).

قيل له: إن النسخ قد يقع بأدلة العقول عندنا، وإنما لا يسمَّى نسخًا، إذا كان نسخًا بالإسقاط والإزالة. فأما إذا كان بحُكْم شرعي مُضادّ للحكم الأول فإنما لا يقع بأدلة العقول، لأنها تدلّ على ما هذه حاله.

فإن قيل: فأنتم تقولون: إن النسخ لا يقع بالإجماع، وإن كان دليلًا قاطعًا.

قيل له: لو وُجِدَ على الوجه الذي يكون نسخًا لصحَّ أن يقع النسخ به، وإنما مُنِع من ذلك لأنه لا يوجد، أو يُمنَع متى وُجِد من أن يسمَّى نسخًا، فالذي نقوله في هذا الباب ونظائره مُخالِف لِما ذكرناه. وقلنا: إن الخلاف لا يجوز أن يقع فيه، وقد يقع البيان في التخصيص وغيره بالإجماع، والأفعال، لأن الدلالة قد دلَّت على أن الإجماع حُجَّة، على ما سنبيِّنه. وثبت بالدليل أن أفعال الرسول، عليه السلام تكون حجة كأقواله، فالحال فيهما كالحال في الخطاب، في أنه إذا صحَّ كونهما حجة في ابتداء الأحكام، فكذلك في طريقة التخصيص والبيان لِما ذكرناه من العلَّة. فأما إذا كان التخصيص يقع بما يتصل بالكلام كالتقييد والاستثناء فالقول فيه أظهر، لأن الكلام بتمامه يدلّ، فإذا اتصل به الاستثناء أو الشرط دلَّ على خلاف ما يدلّ إذا كان مطلقًا، وكذلك القول في التقييد، والأوصاف المخصصة، وهذا أيضًا مما لا يصحّ أن يقع فيه الخلاف، ولذلك استبعدنا أن يصحّ ما حُكِي عن ابن عباس[1]، في الاستثناء بعد زمان، وإنما يقع الخلاف في الشرط والتقييد إذا كان في مثل الحكم المذكور، أو في جنس الحكم المذكور، على ما تكلم فيه الفقهاء، فأما إذا كان في غير الحكم وفي نفس الخطاب فالشُّبْهة زائلة، ولذلك لم يختلفوا في أن التتابع شرط في كفَّارة القتل، والظِّهار، لَما ثبت شرطًا فيهما مُجانسة لهما في كونهما كفَّارة، وكذلك القول في كون الرَّقبة مؤمنة، إنما اختلفوا حيث لم يقيَّد فيه، وهي كفَّارة

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، حَبْر الأُمة، وُلِد بمكة، لازم رسول الله ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع عليّ عليه السلام الجمل وصِفِّين، سكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨٧ م. يُنسَب إليه كتاب في «تفسير القرآن». جُمِعَ من مروياته وتفسيراته. (الإصابة ت ٤٧٧٢؛ صفة الصفوة ١/ ٣١٤؛ ذيل المذيل ص ٢١؛ تاريخ الخميس ١/ ١٦٧؛ نسب قريش ص ٢٦؛ نكت الهميان ص ١٨٠).

الظِّهار دون كفَّارة القتل، وقد بيَّنَّا في أصول الفقه: أن المقيّد إنما يؤثِّر في الحكم المطلق إذا كان داخلًا عليه، فأما إذا كان ثابتًا في أمثاله وأجناسه فغير مؤثِّر في ذلك، إلا بدليل، وكشفنا القول فيه، وفي كيفية الخلاف فيه، وإنما نذكر في هذا الموضع جُمَل القول في الأدلة لأن الغرض بيان ما يُعرَف به الأحكام في الوعد والوعيد، دون تقصِّي القول في أصول الفقه، والكلام فيما يُنسَخ به الحكم من الأدلة كالكلام فيما يخصّ به الخطاب في أنه لا دليل إلا ويصحّ ذلك فيه إذا كان دليلًا بنفسه، وما يكون دليلًا بغيره فهو على حسب قيام الأدلة فيه، من كونه دليلًا في كل موضع، أو في موضع دون موضع، على ما تقدَّم من ذِكرِنا له.

[في بيان أن النسخ لا يكون نسخًا إلا إذا تأخر عن المنسوخ]

وإنما يخالف النسخ فيما قدَّمناه من التخصيص وغيره، من حيث إن ما نسمِّيه نسخًا لا بدَّ من أن يكون متأخِّرًا عن المنسوخ، وليس كذلك التخصيص وقد بيَّنَّا في «العمد» أن تأخّره إنما هو شرط في تسميته نسخًا، لا في معنى النسخ، لأنه قد يقع معنى النسخ بأدلة العقول المقارنة، وبالشرائط المتصلة.

وقد بيَّنَّا في باب نسخ الشرائع، من هذا الكتاب حقيقة النسخ، وما يجب أن يعوَّل عليه في ذلك، فلا وجه لإعادته. فأما شرط النسخ، وأوصافه، وأحكامه، وما يصحّ نسخه، والنسخ به، وما ثبت نسخه، والنسخ به فقد بيَّنَّاه في أصول الفقه؛ وإنما نذكر الآن جُمَل الأدلة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة، لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية، فلا بدَّ من بيان أصولها.

فصل في بيان ما يجوز أن يدلّ عليه الخطاب، وسائر الأدلة السمعية

[في بيان عدم جواز دلالة الخطاب على الأصول]

قد بيَّنَّا من قبل، أنه لا يدل على ما لولا العلم به لَمَا علم كونه دلالة، لأن ذلك يُوجِب كون الفرع دالًّا على أصله، وذلك يتناقض؛ لأن من حق

الدلالة أن تكون كالأصل لما تدلّ عليه؛ فإذا كان المدلول أصلًا للدلالة أدّى إلى أن كل واحد منهما أصل لصاحبه، وذلك يتناقض، فلهذه العلّة لا يجوز أن يدلّ الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما، لأنّا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك والعلم بجميعه كالوجه في كونه دلالة، ولا يجوز أن يدلّ الدليل السمعي على إثبات الأجناس والذوات، لأن من حق الخطاب أن يعلم تعلّقه بما هو متعلق به، حتى يصحّ أن يدلّ عليه، فيجب أن يكون العلم بما يتناوله متقدِّمًا، وذلك يقتضي أن العلم بالذَّوات والأجناس متقدِّم، فإذا وجب تقدّمه لم يصحّ كونه دلالة عليه.

[في بيان أن الخبر لا يدل على الأصول]

فإن قال: أوَليس الخطاب يدلّ كدلالة الخبر، ولا معلوم إلا ويجوز أن يخبر عنه، على الوجه الذي علم؛ فكيف يصحّ أن تقولوا: إنه لا يدلّ على ما ذكرتموه من الأمرين!!.

قيل له: إنّا لم نقل: إن الخبر عن ذلك لا يصحّ وقوعه وحدوثه، وإنما قلنا: إنه لا يجوز وإن وقع أن يكون دلالة، لأن وصفنا له بأنه دلالة يقتضي صحة التطرّق به إلى معرفة المدلول، فإذا لم يصحّ ذلك في الأمرين اللذين ذكرناهما فيجب أن لا يكون دلالة عليهما.

[في بيان أن الخطاب لا يدلّ على ذوات الأشياء]

فإن قال: يجب أن تقولوا: إن ما في القرآن لا يدلّ على التوحيد والعدل وأن لا تحتجّوا بذلك على المخالفين.

قيل له: ليس يصحّ الاحتجاج بذلك في إثبات التوحيد والعدل، وإنما نُورِده لنبيِّن خروج المُخالفين عن التمسّك بالقرآن، مع زعمهم أنهم أشدّ تمسكًا به. ونبيِّن أن القرآن كالعقل، في أنه يدلّ على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد. وقد تقصَّينا القول في ذلك، في مقدمة «متشابه القرآن».

قلنا: الذي قدَّمناه لا يجوز في الخطاب أن يدلّ على الأحكام الراجعة إلى ذوات الأشياء، لأن العلم بها يجب أن يكون في حكم المتقدّم، لأنّا متى لم

نعلم في العلم أنه يُوجِب كون العالِم عالمًا فكيف نُوجِب ذلك؟ لا نعقل بالمخاطبة هذا المعنى؛ فحصل من هذه الجملة أن الخطاب إنما يدلّ على طريقة الاختيار، فإن دلّ على طريقة الخبر فإنه يدلّ على ما كان، وما يكون، مما يجري مجرى الغيب، ويدلّ على أحكام الأفعال، فيعلم به وجوبها وقبحها، إلى ما شاكل ذلك. ويدلّ على ما يتصل بهذه الأحكام، من سبب، وعلّة، وشرط، ووقت، إلى غير ذلك، على ما سنبيِّنه فأما ما ليس بخبر لكنه يجري مجرى الأمر والنهي، وما شاكلهما فإنما يدلّ على أحكام الأفعال فقط، والوعد والوعيد داخل فيما ذكرناه؛ لأنهما يدلّان على ما يختاره تعالى، من فعل المستحق بالمكلّف، وإن كنّا قد بيَّنّا أن فِعْل الثواب يعلم بالعقل، وأن فِعْل العقاب لمستحقه لا يعلم إلا بالسَّمع، لتجويز إسقاطه وغفرانه من جهة العقول، ولا شيء يدلّ السمع عليه يخرج في الجملة على ما قدَّمناه. ونحن نفصل ذلك الآن، ثم نُتبِعه بذِكر أدلته على الجملة.

فصل في بيان الأحكام التي تُعلَم بالسّمع؛ وما يتصل بذلك

[في بيان الأحوال التي يكون فيها السّمع دلالة]

قد بيَّنّا أنه قد يعلم بالسمع ما له تعلّق بالتعبّد، لأنه إنما يرِد من جهة الحكيم، على طريقة الدلالة، ولا يجوز أن يدلّ المكلّف إلا على ما يستفيد به العبادة، أو ما يتصل بأمر تعبّد وترغيب، وزجر، وتخويف؛ وقد بيَّنّا القول في ذلك؛ والتعبّد لا يكون إلا في الأفعال، وينقسم إلى وجهين:

أحدهما: يكون التعبّد فيه بتغيّر حاله عمّا ثبت في العقل، لأن كِلا الوجهين يفتقر في معرفته إلى السمع؛ والوجه الأوّل يدخل تحته وجوب الأفعال، والترغيب فيها كالنوافل، فيدخل تحته قُبْح الأفعال وحظرها، لأن التعبّد بما يتعلق في الأوّل بأن تفعل، يتعلق في الثاني بأن لا يفعل، ويتجرَّد منه، فيدخل تحت الوجه الثاني الإباحة، لأنها، وإن لم تكن داخله في التعبّد من حيث لا يستحق المكلّف عليه الثواب، فإن إباحة ما ورد الشرع بإباحته تتضمن تعيّن التعبّد، لأنه لولا الشرع لكان من باب المحظور أو غيره، فالشرع يعبّر عن حاله، فتعلّق التعبُّد به من هذا الوجه.

[في الدلالة على القبيح والواجب والمُباح]

وقد بيَّنَّا من قبل معنى القبيح وحقيقته؛ وحدّ الواجب والندب؛ وحدّ المُباح، فلا حاجة بنا إلى إعادة ذِكره.

واعلم... أن ما ثبت قُبحه بالدليل السَّمعي يسمّى محظورًا، من حيث حَظْره حاظِر بالخطاب وما يجري مجراه، ثم بنى المتكلِّمون على ذلك القبائح العقلية، لأنهم رأوها قبيحة بنصب الله سبحانه الأدلة على قُبْحها، أو بتعريفه قُبْحها باضطرار، فصار ذلك عندهم كالخطر؛ فإن كان الأصل في الخطر ما قدَّمناه، ومن جهة السمع يُوصَف القبيح بأنه محرم، إذا ثبت قُبْحه، وحَظْر الحاظِر له، لأن محرّمًا في مقابله المحلّل، والمراد بذلك أن محلِّلًا حلَّله، وبيَّن حاله، فكذلك القول في المحرم. ويُوصَف القبيح بأنه معصية؛ وقد كان في الأصل في هذه اللفظة لا يقتضي قُبْحه، وإنما يُوجِب أن كارهًا كُرهه، لكن في التعارف استعمل فيما هو معصية لله، وعلم أنه لا يكره إلا القبيح، فصار بالإطلاق مُتعارفًا فيه، ويُوصَف بأنه خطأ، لا من جهة اللغة، لأنهم لا يستعملون ذلك في طريقة القصد الذي هو يقتضي العمد، لكن من جهة التعارف، تشبيهًا بمَن أخطأ قصده فقيل في القبيح إنه خطأ، على هذا الحدّ؛ وقد يقال فيه إنه غلط، وباطل، وإن كان الأكثر في استعمال هذه الألفاظ ما هو في الاعتقادات الفاسدة والمذاهب دون نفس الأفعال.

[في توضيح معنى القبيح]

وقد يقال في القبيح: إنه لا يجوز فعله من حيث إذا فعله تلحقه تَبِعَة.

وقد يقال: إنه لا يجزئ، والمراد بذلك أنه لا يقوم مقام الصحيح في سقوط ما يسقط به ولأجله، ولذلك يقولون في التوضيء بالمغصوب: إنه يُجزئ لما لم تكن هذه حاله؛ وقيل في الصلاة بلا طهارة: إنها لا تجزئ، لما كان حالها ما ذكرناه.

وقد يقال في القبيح: إنه غير مقبول من حيث لا يستحق به الثواب، فرقًا بينه وبين الواجب والندب اللذين يستحق بهما الثواب؛ وقد يقال فيه: إنه ذنب ويُراد بذلك أنه واقع ممَّن يستحق به العقاب، ولذلك لو وقع القبيح من غير

المكلّف لم يُوصَف بذلك. وكذلك القول إذا وصفوه بأنه خطيئة وسيئة إلى ما شاكَل ذلك وإن كان الأصل في السيئة مأخوذًا من كونه مُسيئًا إلى نفسه. وقد يقال في القبيح: إنه ظلم، إذا كان فاعله يستحق العقاب، لأنه يكون ظالمًا به لنفسه، وقد يكون ظالمًا به غيره، فإذا تعدّى القبيح إلى الغير وصار إساءة يُوصَف بأنه إساءة، وظُلم، وتعدٍّ، وعدوان إلى ما شاكل ذلك. وقد يُوصَف القبيح بأنه مُعاداة لله عزَّ وجلَّ، إذا بلغ حدّ الفسق، لأن ما هذا حاله يحصل به مُعاديًا لأولياء الله. وقد يُوصَف القبيح بأنه كُفْر وفسق إذا بلغ حدًّا في العظم، على ما نبيِّنه في باب: الأسماء والأحكام. وقد يوصف بأنه صغيرة إذا كان دون ثواب فاعله، على ما نبيِّنه في الوعيد؛ وعلى هذا الحدّ يُوصَف بأنه مكروه، ويُراد بذلك أنه تعالى كرهه، وما كرهه لا يكون إلا قبيحًا؛ وإن كانت هذه اللفظة قد تطلق على غير هذا الوجه عند الفقهاء، على اختلاف أغراضهم فيها. وإنما نذكر هذه الألفاظ ليتبيَّن مَن يقرأ هذا الكتاب. أن الدلالة السمعية، بأيِّ لفظ من ذلك وردت فإنها تدلّ على قبح الفعل؛ فأما الحُسْن فقد يُوصَف بأنه مُباح إذا عُرِف فاعله بأنه لا تَبِعَة عليه فيه، وأنه لا يستحق به الذّمّ ولا المدح، ولا فرق بين أن يكون التعريف بنصب الأدلة، أو بالعلم الضروري، على ما قدَّمناه.

[في توضيح معنى المُباح]

وقد يُوصَف بأنه حلال إذا كان التعريف بالقول، لأنه لا يكاد يُوصَف بالمُباح العقلي ذلك، وإنما يُوصَف به الشرعي، وإذا وُصِفَ بأنه طلق فالمراد ما قلناه، لأنه يفيد أنه قد أطلق لفاعله أن يفعله ولا يفعله، ولم يتعلق به حَظْر، وكذلك مطلق. وقد يُوصَف بأنه جائز فعله، من حيث لا تتعلق به تَبِعَة؛ فأما إذا كان الحُسْن يختصّ بصفة زائدة، يستحق لكونه عليها المدح فقط، فلا بدَّ من أن يُوصَف بأنه مرغب فيه، وكان يجب في الأصل أن يستعمل ذلك في الشرعيات، لأن فيها يظهر الترغيب من المُرغَب فيها، لكنّا استعملناه في العقليات، وأنزلنا الأدلة العقلية منزلة السمعيات، في هذه القضية. وقد يُوصَف بأنه نَفْل، والأقرب أن يستعمل ذلك في الشرعيات، دون العقليات، وكذلك إذا قيل فيه: إنه ندب. فأما وصفه بأنه تطوّع فمن

حيث يفعله من غير إيجاب مع ما له فيه من النفع فأما وصفه بأنه مستحبٌّ فلأنه تعالى قد ثبت أنه أراده وأحبّه من المكلّف فوصف بذلك ليُفاد أنه من الباب، الذي لا يختصّ بهذا الوجه، فلذلك يقال استعمال ذلك في الواجبات، وإن كان تعالى قد أرادها لما ثبت أنه قد كره تركها فلم تخلص فيها المحبة والإثابة. وقد يُوصَف بأنه مُستَحسَن من حيث علم، جلّ وعزّ، حسنه، من حيث لم يتعلق التكليف به لم يُوصَف بهذه الصفة، فالواجب لا يكاد يُوصَف بذلك لِما تجاوز هذا الحدّ إلى أن قبح تركه. وقد يُوصَف بأنه طاعة، ولا يخصّ بذلك، لأن الواجب يدخل فيه أيضًا، لأن المعنى فيه أنه تعالى مُريد لها. والقول في الطاعة وموضوعها في اللغة، وأنه لا يفيد هذا الوجه وإنما يفيده التعارف كالقول في المعصية. ومتى كان هذا الحسن مقصورًا عليه وُصِف بأنه إحسان إلى النفس لما ثبت أنه ينتفع به من جهة الثواب، وإذا تعدّى إلى غيره يُوصَف بأنه إنعام وإحسان ويفضل إذا وقع على وجه مخصوص؛ وقد بيّنّا كل ذلك فيما سلف؛ وإن حصل الحسن صفة أخرى زائدة تقتضي أنه إذا لم يفعله يستحق الذمّ وُصِفَ بأنه واجب. وقد يُوصَف بأنه لازم وحَتْم. وقد يُوصَف بأنه عزيمة لمّا ثبت وجوبه قطعًا. وقد يُوصَف بأنه فَرْض، لما ثبت وجوبه مقدَّرًا بالشريعة. وقد كان الأقرب أن لا يُستَعمَل إلا في الشرعيَّات لأنها تقدّم وجوبها بالخطاب، لكنّا نستعمل في العقليات أيضًا لما أنزلنا الدلالة فيها منزلة الخطاب في السمعيَّات. وقد يوصف بأن عليه أن يفعله فبانَ بذلك مما لا يجب عليه أن يفعل، شبه ذلك بالحقوق اللازمة للغير لما ثبت في هذه الواجبات أنها تَجِب عبادة لله عزَّ وجلّ؛ فأما وصفه بأنه طاعة وإحسان، إلى ما شاكله، فقد بيَّنّا أنه مشترك لا يختصّ به، من حيث الوجوب؛ وقد يعبّر عنه بأنه مكروه تركه، متوعّدٌ على تركه. فأما وصفه بأنه عبادة فقد يشاركه فيه الندب، ولا يكاد يُستعمَل ذلك إلا في الأفعال الشرعية، التي من شرطها أن تؤدَّى على وجه الخشوع والخضوع، ولذلك فصل الفقهاء بينها وبين النفقات وما شاكَلَها، وإن اشترك الجميع في الوجوب؛ وكذلك القول في وصفه تعالى بأنه قد كُلِّف فِعْله، أو هو داخل تحت التكليف، إلى ما شاكَلَه، لأنه وإن استعمل في الأكثر، في الواجبات فالندب، يشاركه في ذلك.

وإذا وُصِفَ بأنه مأمور به فهو أيضًا مشترك، وإنما يشتبه ذلك متى قيل إن [الأول أمر] على الوجوب، فيظن أن ذلك من صفات الواجب فقط؛ وهذا الواجب على ضربين.

[في بيان أنواع الواجب وأحواله]

أحدهما: لا يقوم مقام غيره فيُوصَف بأنه واجب مضيق، وربما يقال معيّن، كردِّ الوديعة عند التمكّن والمُطالبة، وزوال العُذْر، وكالصلاة في آخر وقتها مع سلامة الأحوال، وكصلاة الجمعة عند الحضور.

والثاني: ما يقوم مقامه غيره، مما هو بمثل صفته، فيما له وجب الجميع، وذلك كقضاء الدَّين. . . . . [١] ومن دراهم كثيرة، فإن ذلك لا يتعيَّن، بل هو مُخَيَّر في تفصيله وإن لم يكن مُخَيَّرًا في ترك جميعه، وكالكفَّارات في الأيمان، فإنه مُخَيَّر فيها بين أمور، إلى غير ذلك، فيُوصَف بأنه واجب مُخَيَّر فيه، ومُوَسّع، إلى ما شاكله من الألفاظ.

وربما قال المتكلِّمون، أو بعضهم، إنه واجب على طريقة البدل، فأما الفقهاء فإنهم يستعملون لفظ البدل، في واجب يلزم فعله، إذا تعذَّر ما يجب تقديمه عليه من الواجبات كقولهم في وجوب التيمّم: إنه بدل من الطهارة، وفي الصيام في كفَّارة الظِّهار إنه بدل من العتق، ويفصلون بينه وبين تأخير الإنسان فيه، مع التمكين، وقد كان الأقرب في «البدل» أن يستعمل في هذا دون الأوّل، لأنه لا يصحّ فيما يفعل مع التعذّر أن يكون بدلًا مما كان يفعل مع التمكّن، لكنه لا يمتنع على جهة الاصطلاح ما ذكروه، إذا قصد به التفرقة بين هذه الواجبات إلى أن غيرها يقوم مقامها مع التمكّن، والوقت واحد، وبين ما يقوم غيره مقامه، إذا تعذّر، أو صار في حُكم المتعذّر. وربما قالوا فيما يفعل بدلًا من غيره: إنه رخصة، إذا كان خلف الأوّل وشرع فعله مع التمكّن من الأوّل، وكان طارئًا على ما هو أصل في الوجوب، كما يقولون في المسح على

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الخُفَّين إنه رخصة؛ وربما قالوا في المضطر إلى أكل الميتة إنه مرخَّص له في أكلها، وإن كان غير ذلك يتعذَّر عليه، لمَّا كان الأصل في الميتة التحريم، فرخَّص له في تناوله، والحال هذه؛ وعلى هذا الوجه يُقال في المُكرَه: إنه قد رخّص له أن يتكلم بكلمة الكفر، وأُبيح ذلك له.

[في بيان رأي الشيخين حول الواجب]

وقد يعبّر عن الواجبات عند شيخينا بأنها: إيمان، وإسلام، ودين، إلى ما شاكَلَ ذلك، لأن عندهما أن النوافل لا تدخل في ذلك، فأما على ما نقوله فغير ممتنع أن يعبّر بذلك عن النوافل أيضًا. وسنذكر ذلك من بعد، وفي العبارات التي ورد بها الشرع ما يُنبىء عن واجب مخصوص، نحو قولهم في الصلوات: إنها مكتوبة، وإنها طُهْرٌ، أو عِفَّة، إلى ما شاكَلَ ذلك نحو قولهم فيما يلزم إخراجه من المال: إنه زكاة، وعشر، أو إنه كفَّارة، ولا فرق فيما حلَّ هذا المحل من أن يردَ الخطاب به، في أنه يدلّ على الوجوب، أو يردَ الخطاب بالألفاظ المُنبِئة عن وجوبه، على الإطلاق؛ والفقهاء ربما عبَّروا عن الواجبات في العبادة أنها أركان، وشرائط، إلى ما شاكله، فيكون مفيدًا للتفرقة بين واجباتها، وبين غيرها. وقد يعبّر عن الواجب بأنه: ليس للمكلّف أن لا يفعله، وأن يتركه؛ كما يعبّر عن القبيح بأنه ليس له فِعْله، وعليه تركه. فأما دخوله تحت الوعد فلا يقتضي وجوبه، وإن كان دخوله تحت الوعيد يقتضي ذلك، من حيث يستحق الذّمّ بأن لا يفعل، فالوعيد لا يتعلق إلا بالواجب، على هذا الحدّ، وبالقبيح من حيث يستحق العقاب، إذا فعله؛ وسنبيِّن في الأسماء والأحكام ما يجري على الواجبات، من الأسماء الشرعية، وعلى القبائح، وإنما ذكرنا ما أوردناه للحاجة إليه فيما يرد من الأدلة الشرعية المتضمِّنة لهذه الأحكام.

[في أنواع الأحكام]

واعلم... أن هذه الأحكام المعقولة للأفعال إذا كانت معلومة بالعقل نسبت إليه، فقيل هي أحكام عقلية، وإذا كانت تعلم بالسمع قيل هي أحكام سمعية، وحقيقة الأحكام لا تتغيَّر، وإن انقسمت الإضافة لانقسام الأدلة، التي

بها تعلم؛ وكل حكم يعلم للفعل بضرورة العقل أو باكتسابه فلا وجه لإضافته إلى السمع؛ لأن السمع يرد فيه إذا ورد مؤكدًا، وإنما يُضاف إلى ذلك فيما لا يعلم لولا السمع.

وقد بيَّنَّا أن الذي يختص بهذه القضية ما ورد على خلاف طريقة العقل، وهو وجوب الأفعال التي لو خلَّينا والعقل لم يكن وجوبها ثابتًا فيه. وكذلك القول في المُباح الشرعي لا يضاف إلى ذلك فيما لولا الشرع لكان محظورًا أو جاريًا مجرى المحظور، كذبح البهائم، إلى ما شاكله؛ فأما ما تكون الإباحة فيه على طريقة العقل فلا يُنسَب إلى السمع، كالأكل والشُّرب، وما شاكلهما. وقد شرحنا هذا الباب، في كتاب «النهاية في أصول الفقه»[١] وذكرنا من أنواعه، وأقسامه، ما يعلم به ما يرد الشرع به مُخالفًا لما في العقول، وما يرد مطابقًا له.

[في بيان وجوب السمع للدلالة على الأحكام]

واعلم. . . أن المقصد في التعبّد هو ما ذكرناه من الأحكام، وقد يتصل بها ما لا بدَّ من أن يرِد السمع به، ويرجع في معرفته إلى السمع، ولا بدَّ في جميع ذلك من أن يرجع إلى ما ذكرناه من الأحكام، لأنه إما أن يكون من أسبابها، أو شرائطها، أو عِلَلها، أو بيان أركانها إلى ما شاكل ذلك؛ فمتى قيل: إن التعبّد بخبر الواحد شرعي فالمراد بذلك إثبات طرق الأحكام فلا بدَّ من أن يتعلق بها، وكذلك القول في القياس[٢]، لأنه علّة الحكم، وما يتعلق به من الأشباه، ومتى قلنا في الصلاة: إنها باطلة فلا بدَّ من أن يُفيد اختلالها في بعض شرائطها، وأن فاعلها لمّا أدّاها كذلك صار كأنه لم يؤدّها، فيجب

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) القياس: مَن أمكنه أن يقيس برأيه، ويستنبط بذِهنه، ويستخرج بفكرته غوامض العلوم من غير وقوف منه على ما تُوجِبه حركات الأجرام العلوية، ولم يعرف عِلَل ما أوجبتها حركاتها، سُمّي قياسًا. (إثبات النبوّات ص ٥٨). هو حمل الفروع على الأصول المعلومة لينظر في حكمها. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٩). تحصيل الحكم في الشيء لتعليل غيره عند المثبت. وقيل: إثبات مثل حكم معلوم لآخر، لأجل اشتباهها في علّة الحكم. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٠).

القضاء فيه أو يستحب، على حسب ما يثبت في ذلك. وكذلك القول في سائر العبادات؛ ومتى قيل: إنها مجزئة فالمراد أنها وقعت غير مختلَّة، في شرائطها، فلا يجب فيها القضاء، ويصير مؤدِّيها مؤدِّيًا للواجب، أو في حكم مَن أدّاه. وإذا قيل في البيع: إنه باطل فالمراد أنه قد اختلَّ شرطه، فلم يُوصَل به إلى المقصد. وإذا قيل صحيح فالمراد به أنه وقع على شرطه. وإذا قيل: الشهادة باطلة فالمراد به أنها قد اختلَّت في بعض شرائطها. وإذا قيل صحيحة فالقصد من ذلك، ولا بدَّ، أن يتعلق بجميع ذلك في بعض ما ذكرناه من الأحكام. فلذلك وجبَت في جميعها الأدلة السمعيَّة، ولا يمتنع في بعض الأفعال أن يكون كالسبب لبعض الأحكام التي ذكرناها، فلا بدَّ من الرجوع في معرفته إلى السمع، فلذلك يدخل في السمعيَّات الإكراه على الأفعال؛ لأنه وإن لم يكن داخلًا تحت التكليف، لأن المُكرَه يكون ملجأً، وإن كان فيه فلا يبلغ هذا الحدّ، فهو سبب على كل حال، في أحكام، فلا بدَّ من وُرود السمع به، فلذلك لا بدَّ في الجنايات وما شاكلها، وإن وقعت ممَّن لا يعقل، أو لا يقصد، أن يرِد السمع ببيان حالها، من حيث يتعلق بعض ما ذكرناه من الأحكام عليه. وكذلك القول فيما يجب من إقامة الحدود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لأن كل ذلك تعبّد سمعي، ويؤثّر أيضًا في الأحكام السمعية، من حيث يكون ردعًا وزجرًا إلى غير ذلك. وقد بيَّنَّا أدلّة الخطاب وأقسامها، وكيفية دلالتها، وبيَّنَّا ما يكون دليلًا في الوعد والوعيد والأخبار، ونحن نذكر جملة مما يدلّ على هذه الأحكام، وما يتصل بها، ثم نبتدئ في الكلام في الوعيد إن شاء الله.

فصل في بيان ما يدلّ على وجوب الأفعال الشرعية من ضروب الأدلة

قد يدلّ على ذلك ما يجري مجرى الخبر، وذلك نحو قوله جلَّ وعزّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٩٧]. . . الآية. ونحو الإخبار بأنه واجب، أو فرض، أو لازم، إلى سائر العبادات التي قدَّمنا ذِكرها.

[في بيان أن الخبر دليل على وجوب الأفعال الشرعية]

فإن قيل: كيف يصحّ ذلك، وعندهم أن بعد الوجود يستحق أن يُوصَف بأنه واجب وبالوجود يخرج من أن يصحّ أن يكلّف.

قيل له: متى علّق الوجوب بالمكلّف تضمن حال العدم، وإن كان عند الإطلاق يتناول الوجود، فمتى قيل: إن الصلاة واجبة على زيد تضمَّن أنه يلزمه أن يفعلها، فأما إذا أطلق فالحال فيه مُفارِقَة لِما قدَّمناه، وإن كان في التعارف يستعمل فيما لم يخرج إلى الوجود، وللتعارف في ذلك تأثير، فلذلك قلنا: إن هذا الخبر يدلّ على وجوب الأفعال. وإنما قلنا: إن الواجب يختصّ الموجود، لأنه لا يكون إلا حُسنًا، والحُسْن لا يكون إلا موجودًا، لأنه يقتضي وقوعه على وجه، فلو وُجِدَ لا على ذلك الوجه لم يستحق هذا الوصف، وإذا كان معدومًا فبأن لا يستحقه أولى، لكن التعارف يقتضي فيه ما ذكرناه؛ ولذلك لا يُقال في الدين المؤدّي إنه واجب، ويقال ذاك فيه ولما أدّى، وكل خبر اقتضى بلفظه وجوب الأفعال، أو بمعناه فلا بدّ من أن يدلّ على وجوب الفعل، فإن كان اللفظ خاصًا دلَّ على وجوبه، على حدّ الخصوص وإن كان عامًا فعلى طريقة العموم. وقد يدلّ على ذلك الإيجاب والإلزام نحو أن يقول جلَّ وعزَّ: أوجبت، وألزمت، إلى ما شاكَل ذلك؛ وهذه الألفاظ في حكم الخبر فهي منقولة عن بابها بالتعارف؛ كما أن قول القائل: أعتقت عبدي، وإن كان خبرًا فقد جعل موضوعًا للإيقاع؛ وقد ثبت في اللغة أن ما صورته صورة الفعل الماضي قد يقارنه الاستقبال، وما وُضِع للاستقبال قد يقارنه المضيّ، لدخول بعض الحروف عليه، فغير ممتنع إذا كان هذا حاله أن يجعل الخبر للإلزام والإيقاع، فيجب أن يرجع في ذلك إلى التعارف، ومتى قال بدلًا من ألزمت: قد حكمت عليك، وقضيت إلى ما شاكل ذلك دلَّ على الوجوب، كدلالة قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: الآية ٢٣]، وإنما يعدل عن ذلك لضرب من الدلالة؛ لأن القضاء إذا علّق بفِعْل المكلَّف اقتضى ذلك وإنما يزول عن هذا الوجه إذا علّق بفعله، جلَّ وعزَّ، وخبره.

[في بيان الأمور التي تدلّ على وجوب الأفعال الشرعية]

وقد يدلّ على ذلك الوعيد والتحذير، والزَّجر، والتخويف، لأن جميع ذلك متى عُلّق بأن لا يفعل الفعل أو يتركه. فيجب أن يدلّ على وجوبه، لأن ما ليس بواجب لا يصحّ ذلك فيه. ولو ورد عنه، جلَّ وعزَّ، ما يدلّ على أنه مُريد للفعل وكارهٌ لتركه لدلَّ على الوجوب، لأن ما ليس بواجب لا يصحّ ذلك فيه، من جهة الحكمة، وكل فِعْل يُعلَم أنه لولا القول بوجوبه لم يحسُن أصلًا، والدليل إذا دلَّ على حُسنه دلَّ على وجوبه مع هذه المقدمة. وكذلك ما يثبت فيه أنه لولا وجوبه لم يدخل تحت التكليف فكل دليل اقتضى دخوله تحت التكليف اقتضى وجوبه وقد اختلفوا في أن دخول المعصية في أن لا تفعل، هل يقتضي وجوبه أم لا؟ فمنهم مَن يحكم بذلك. ومنهم مَن يقول: قد يدخل ذلك في أن لا يفعل ما أمر به وأسير عليه كدخوله في أن لا يفعل الواجب؛ ولا بدَّ من أمر زائد؛ فأما دلالة الأمر على الوجوب فقد اختلفوا فيه. فعند الأكثر من الفقهاء: أنه يدلّ على الوجوب، وعند «أبي هاشم» ومَن تبعه، وكثير من المتقدِّمين: لا يدلّ على ذلك، وهو أحد مذهبي «أبي علي»، وهو الذي يدلّ عليه كلام «الشافعي»، في بعض المواضع؛ ونحن نُفرِد لذلك فصلًا نُورِد فيه جملة مختصرة إن شاء الله.

فصل في الأوامر

[في بيان جواز عدم دلالة الأمر على وجوب الأفعال الشرعية]

قد بيَّن أهل اللغة صيغة الأمر، ولا شُبهة في أن قول القائل، لمن دونه «افعل» يكن أمرًا، وإنما اختلفوا فيما يكون به أمرًا، وفيما يفيده، ويدلّ عليه. وقد بيَّنَّا فيما تقدَّم: أنه إنما يكون أمرًا بإرادة المأمور به، وأنه لا بدَّ من ذلك في كونه أمرًا، ولا بدَّ أيضًا من أن يريد الآمر إحداث الأمر، خطابًا للمأمور؛ وقد بسطنا القول في ذلك وبيَّنَّاه في الشاهِد، لأن الآمِر منّا لغيره يعرف نفسه للمأمور به، وأنه متى لم يُرِد ذلك لم يكن آمِرًا، والذي يفيده الأمر من كل آمر هو: ما لا يكون آمِرًا إلا به، وهو إفادة المأمور به، ولذلك يصحّ أن يكون أمرًا بالحسن، والواجب، من حيث صحَّ أن يريد جميع ذلك، ولذلك

يصحّ أن يأمر بما لا يجوز أن يُراد. وهذا أحد ما تبيَّن أنه لا يكون أمرًا إلا بإرادة المأمور به، ومتى ورد الأمر من الحكيم فإنه يدلّ على ذلك ومن حقه أن لا يريد إلا الحسن، فلا بدَّ من كون ما أمر به حسنًا، فإن كان الحكيم مكلِّفًا، أو رسولًا للمكلِّف فلا بدَّ فيما أمر به من أن يكون ندبًا ومُوجِبًا، لأنه لا يحسُن أن يريد على هذا الحدّ إلا ما هذا حاله، وليس يدلّ على أمر زائد على ما ذكرناه، فلا يصحّ القول بأنه دلالة الواجب، إلا أن يثبت بدليل سمعي ذلك فيه، فيكون بمنزلة قوله، جلَّ وعزَّ، لا آمِر إلا بالواجب، فتكون دلالة الوجوب، ذلك القول، دون الأمر؛ ومتى قيل في الأمر إنه يدلّ فلأجل المقدّمة التي ذكرناها، لا لأمر يرجع إلى ظاهره وموضوعه. يدلّ على ذلك ما ذكرناه من الأمر يصحّ بالقبيح والحسن، والندب والواجب، في الشاهد، ولو كان موضوعًا للإيجاب لَما صحَّ ذلك فيه، ولكان وضعه بأنه أمر، إذا لم يكن أمرًا بواجب مجازًا، وبُطلان ذلك دلالة على أنه لم يُوضَع للإيجاب. يبيِّن ذلك: أنهم قد بيَّنوا أن «افعل» يكون أمرًا لمَن دونك وسؤالًا وطلبًا، لمَن هو مثلك أو فوقك؛ وفصلوا بين ذلك بالرتبة لا بالصيغة، ولا بالفائدة؛ وإذا ثبت في السؤال أنه إنما يفيد الإرادة فكذلك القول في الأمر؛ ويبين ذلك أن الترغيب في الفعل لا يدلّ على الإيجاب، وقد علمنا أن الترغيب أقوى من الأمر، لأن الأمر قد يكون أمرًا، ولا يكون ترغيبًا، وقد يكون ترغيبًا بما يقارنه، فإذا كان لو قال لغيره: افعل، فإنك إذا فعلت أكرمتك وأعطيتك، إلى غير ذلك لكان ترغيبًا، ولم يدلّ على الإيجاب، وكذلك القول في مجرد الأمر.

[في بيان أن الأمر يدلّ على الوجوب مع وجود القرينة]

فإن قال: أليس إذا تعقبه الوعيد دلَّ على الوجوب، فيجب كونه دلالة عليه وإن لم يتعقبه.

قيل له: ليس الذي يدلّ على الوجوب الأمر، بل هو الوعيد، وحال الأمر لا يتغيَّر في أنه يدلّ على ذلك.

فإن قيل: فيجب أن يكون في الأوامر ما يدلّ على الإيجاب.

قيل له: إن أردت بظاهره ومجرّده فكذلك نقول؛ وإن أردت بقرينة فربما دلَّ مع القرينة، وربما دلَّت القرينة فقط مثل ذلك أنه تعالى لو أمر بالفعل ونهى عن تركه لدلَّ على القرينة؛ لأنه لولا تقدّم الأمر لكان النهي عن ذلك التَّرك باسمه الذي يخصّه لا يدلّ على الوجوب، فمتى تقدَّم الأمر يدلّ على وجوبه. فأما الوعيد المتعلق بأن لا يفعله فإنه يدلّ بانفراده على وجوب الفعل.

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن الأمر يدلّ على وجوبه. فأما الوعيد المتعلق بأن لا يفعله فإنه يدلّ بانفراده على وجوب الفعل.

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن الأمر يدلّ على الإيجاب من حيث وصف بذلك متى كان الآمِر من أهل الإيجاب، بل تكون رتبته فوق رتبة المأمور، ولولا دلالته على الإيجاب لم يصحّ ذلك.

قيل له: أليس، وإن كان الأمر له هذه الرتبة، فقد يجوز أن يرغِّب المأمور ويندبه إلى الفعل، ويُبيح له، كما قد يجوز أن يأمره؟ فالرتبة لا تقتضي أن لا يصحّ معها إلا الإيجاب، فمن أين أنه موضوع للإيجاب، من حيث اعتبرت الرتبة فيه!.

فإن قيل: لما اعتبر في السؤال كون الإنسان خارجًا عن أن يكون من أهل الإيجاب لم يصحّ في السؤال أن يتضمن الإيجاب. بل يصحّ في النِّيَّة، فيجب في الأمر أن يكون ضدّه في هذه القضية.

قيل له: قد يجوز من السائل أن يسأل غيره فِعْل الواجب، كما قد يسأله ما ليس بواجب، وذلك يُسقِط ما ظنه.

فإن قال: إنه وإن سأله الواجب فليس يصير واجبًا بمسألته فالسؤال صحيح.

قيل له: إنما أردنا بذلك أن الرتبة واختلافها لا يقتضي الوجوب، وزوال الوجوب، وقد تمَّ ما أردناه. ثم الذي ذكرته لا يخالف الأمر فيه المسألة، لأن الأمر لو دلَّ بأمره على وجوبه لم يكن واجبًا، لأنه كان يحبّ

لو أمرنا بالكفر أن يكون واجبًا، وإنما يدلّ الأمر على حاله، على ما قدَّمناه من قبل.

[في بيان أن الأمر لا يُفيد الإيجاب]

فإن قال: قولوا إنه يفيد الوجوب، لأنه لو لم يفِد ذلك لخلا في اللغة الإيجاب عن لفظ موضوع له؛ لأن قول القائل: أوجبت، وألزمت كالخبر.

قيل له: لا يجب ما ذكرته، لأن الأمر مع النهي عن تركه، ومع الوعيد يدلّ على الإيجاب، فلا يؤدِّي إلى ما قلته؛ وليس يمتنع في المعنى أن لا تكون اللفظة الواحدة موضوعة له، وإنما يُستَفاد بألفاظ متصل بعضها ببعض، وهذا كثير في اللغة، على أنّا قد بيَّنّا أن قول القائل أوجبت وألزمت يفيد الإيجاب في التعارف، وأنه منقول عن طريقة الخبر، فسقط ما ذكره.

فإن قال: لا بدَّ في الأمر أن يقتضي في المأمورية مزية على تركه، ولا يكون ذلك إلا وهو واجب.

قيل له: قد يكون له مزية بأن يكون ندبًا.

فإن قال: يجب في مرتبة أن يقتضي الوجوب، لأن كونه ندبًا لا يُخرِجه عن طريقة التخيير، ولا بدَّ في الأمر من أن يفيد أمرًا زائدًا على التخيير.

قيل له: إذا دلّ في المأمور على أنه مراد له، وأنه ندب دون ما عَداه ففِعْله أولى من تركه، وليس هذا سبيل المخيَّر فيه، لأن الحكم فيه يجب أن يتفق بعد انتهائه ما زعمه من المزية وإن لم يقل بوجوبه.

فإن قال: إن الأمر بالفعل يقتضي أن يفعل، فلو لم نقل بوجوبه لجاز تركه وذلك ينقض ما يفيده الأمر.

قيل له: إنما الكلام في أن يقتضي الفعل على أيِّ وجه، فمتى قلت، على وجه الإيجاب فهو موضع الخلاف؛ لأنّا نقول: يقتضيه على وجه الندب، فمن أين أن تركه لا يجوز.

فإن قال: إنه لا دليل على تركه فلا بدَّ من القول بوجوبه.

قيل له: إذا لم يثبت بالأمر وجوبه فعلى الترك دلالة، وهو أنه مُباح على ما كان عليه في العقل، فإنما يصحّ لك إبطال ذلك، بأن تبيِّن أولًا وجوبه قبل الكلام في تركه.

[في إثبات أن الأوامر لا قول على وجوب الأفعال الشرعية]

فإن قال: إنه يقتضي في المأمور به أن يفعل لا مَحالة، فلذلك قلت بوجوبه.

قيل له: هذا موضع الخلاف، فمن أين أنه يقتضي ذلك، وهل قولك: إنه قد اقتضى ما ذكرته إلا كقولك: إنه قد اقتضى أن يفعل واجبًا، أو على حدّ الإيجاب.

وبعد... فلو صحَّ في الأمر ما قاله لم يدلّ على الإيجاب، لأن المُريد قد يريد من غيره أن يفعل لا محالة، ولا يكون ذلك واجبًا.

فإن قال: إذا أراد القديم سبحانه على هذا الحدّ، فلا بدَّ من وجوبه.

قيل له: ما معنى قولك: إنه أراد فِعْله لا محالة؛ فإن قال هذا معقول في الشاهد. قيل له: الذي يعقل من ذلك أنه يريد على هذا القول أن يصف الأمر بأنه يدلّ على إرادة المأمور به، وعلى كراهة تركه.

فإن قال: كذلك أقول.

قيل له: إن اللفظ إذا لم يكن له تعلّق بالترك فكيف يدل على كراهته.

فإن قال: لأن الأمر بالشيء ينهى عن ضدّه.

قيل له: في هذا تخالف فكيف يصحّ أن يعتمده وهل يصحّ لك ذلك إلا بعد القول بأن الأمر على الإيجاب.

فإن قال: إن الإرادة للشيء كراهة لتركه، فيجب أن يكون على الإيجاب من هذا الوجه.

قيل له: قد بيَّنَّا في باب الإرادة استحالة ذلك، وأنها إذا تعلقت بالشيء تعلق الإرادة فمُحال أن يكون كراهة له أو لغيره على وجه من الوجوه.

[في بيان أن الأمر ليس موضوعًا للإيجاب ولكن للإيجاد]

وقد بيّنّا في «العمد» أن قول القائل «افعل» كيت وكيت بمنزلة قوله أريد ذلك منك فإذن لم يدل هذا القدر على الإيجاب؛ وكذلك الأمر. ومتى سأل سائل فقال: هلَّا قلتم: إنه بمنزلة قوله: «أريد منك لا محالة» فالجواب ما تقدَّم، وكذلك إذا قال هو بمنزلة قوله: أريد منك أن تفعل، ولا بدَّ من أن تفعل، لأن الجواب عن ذلك ما قدَّمناه، من أن حال الإرادة لا يتغيَّر، وإنما ينضاف إليها الكراهة في بعض الأحوال فيعبِّر بهذه العبارات عن ذلك، وقد يختلف ذلك من وجوه أُخَر، بأن يريد الآمِر الفعل معجّلًا؛ ويريده مرة، على طريق التخيير والتوسعة فتختلف العبارة لأجل ذلك، ولا يُوجِب القول بوجوب المأمور به. وقد بيّنّا أن قول القائل: إن الآمِر يريد الفعل على جهة الإيجاب لا معنى له؛ لأنه إنما يريده على حدِّ ما أمر به، وإذا أمر بإيجاد الفعل أراد إيجاده؛ فإن أمر بإيجاده على وجه أراده على ذلك الوجه؛ فكيف يصحّ التعلّق بهذه الطريقة؛ على أن إيجاب الفعل يقتضي صفة زائدة، على ما يفيده المصدر الذي هو عبارة عن الحادث، ولا يصحّ أن يكون المثال المأخوذ من المصدر مُفيدًا له، لأن قول القائل «اضرب» في أنه مأخوذ من الضرب كقوله: ضرب، ويضرب، وكل ذلك إنما يقيِّد الحادث، لكنه يفيد مرة تقدّم حدوثه، ومرة حدوثه في الحال، وأخرى في المستقبل، ومَن أراد به من الغير حدوثه، ومرة كراهته، ولا يصحّ والحال هذه أن يُقال: إن الأمر موضوع للإيجاب، بل يجب أن يفيد إرادته ذلك الفعل من غيره فقط، كما أن النهي لا يفيد إلا كراهته لذلك الفعل فقط.

فإن قال: فإذا كان النهي على الإيجاب فقولوا في الأمر مثل ذلك.

قيل: إنما قلنا في النهي ذلك، لأن ما يكرهه تعالى لا يكون إلا قبيحًا، ومن حق القبيح أن يجب أن لا يُفعَل، على ضرب من التجوّز في هذا اللفظ، والأمر إنما يفيد إرادته المأمور به، وبإرادته لذلك لا يكون واجبًا، لأنه تعالى قد أراد الندب، كما أراد الواجب، فلا بدَّ من دليل زائد يعلم به أنه واجب.

[في بيان أن لا دليل شرعي على كون الأمر يدلّ على وجوب الأفعال]

فإن قال: هلَّا قلتم بوجوب الأوامر من جهة دليل شرعي؟

قيل له: لا نمنع من ذلك إذا ثبت؛ فبيِّن أن في أدلة الشرع ما يدلّ على ذلك لأن ذلك إذا ثبت لم ينقض ما قدَّمناه في اللغة.

فإن قال: إذا كان في اللغة يفيد الندب لنا صحَّ ذلك.

قيل: إنّا لم نقل: إنه في اللغة يفيد ذلك، وإنما قلنا يفيد إرادة المأمور به فقط، فإذا كان الآمر مكلِّفًا دلَّت الإرادة على أن للفعل صفة زائدة، على حُسْنه تقتضي دخوله تحت التكليف، وقد يدخل في هذه الصفة الندب والواجب، فلو ثبت في الشرع أن كل ما أمر به، جلَّ وعزَّ، فهو واجب لكان لا ينقض ما قدَّمناه، ويحلّ ذلك محل أن لا نجد من قبله تعالى أمرًا إلا والوعيد يقارنه، وليس بعد ذلك إلا الكلام فيما تدَّعون من الأدلة؛ فأما أن يكون كلامًا في الأوامر فبعيد، ولا يمتنع إن ثبت في الأدلة ما يقتضي وجوب الأوامر أن ننزلها لأجل تلك الأدلة منزلة أن يتعقب كل أمر صدر عنه، تعالى، الوعيد والتحذير. فإن ثبت عن الرسول، عليه السلام، أو عن المُجمِعين أنهم حكموا بوجوب الأوامر الصادرة عن الله عزَّ وجلّ، وجب القضاء بذلك، وإلا فالواجب في الأوامر ما قدَّمناه. فأما التعلّق بقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النُور: الآية ٦٣]. . . الآية، فقد تكلمنا عليه في أصول الفقه؛ وبيَّنَّا أنه غير ذلك، وأنه لو دلَّ لم ينقض ما قلناه، في موضوع الأوامر؛ فأما تعلّقهم بدخول المعصية في الأوامر؛ وأن ذلك يدلّ على وجوبه، لأنه لو لم يكن واجبًا لم يكن المأمور به عاصيًا بأن لا يفعل، كما لا يكون عاصيًا في باب الندب والمرغب فيه. فقد بيَّنَّا أن المعصية قد تصحّ فيه، وإن كان ندبًا، كما قد يصحّ أن يقال في الشاهد: إن فلانًا عصاني فيما أشرت به عليه، ورغبته فيه، وأذنت له في فِعْله؛ وبيَّنَّا في باب استحقاق الذمّ أن «عاصيًا» قد تطلق على مَن لم يفعل ما أمر به، ولا يكون ذمًّا، وقد يطلق على مَن يفعل القبيح ويكون ذمًّا، وذلك يمنع من التعلّق بهذه الشُّبهة.

فإن قال: أتقولون: إن الله تعالى لا يأمر إلا بالندب، ولا يريد سواه.

قيل: قد بيَّنَّا أنه يريد كل ما دخل تحت التكليف، من ندب وواجب، لكن مجرد الأمارة يدل على أنه يستحق العقاب بأن لا يفعله.

فإن قال: فيجب أن لا يصحّ أن يأمر تعالى بالحسن الذي هو المُباح، وقد ورد في الشرع الأمر بذلك.

قيل له: إن صيغة الأمر قد لا تكون أمرًا كقوله: كلوا واشربوا، ونحوه، مما ليس بأمر في الحقيقة، لما ثبت بالدليل أنه يتناول المُباح من حيث لا مدخل له في التكليف أصلًا.

فأما إذا نزل التكليف وخرج الأمر من أن يكون دلالة للمكلّف فغير ممتنع من أن يفعله، جلَّ وعزَّ، ليتكامل سرور المُثاب. ولذلك قال «أبو هاشم»: إن قوله تعالى لأهل الجنة: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔا﴾ [الطور: الآية ١٩]... الآية، أمر في الحقيقة، لأن المقصد به ما ذكرنا، فلذلك فارق ما يقع في حال التكليف.

فصل في بيان أحكام الأوامر، وما يتصل بذلك

اعلم... أن ذكرنا أحكامها على التفصيل أوجب ذلك نقل أصول الفقه أجمع، والكتاب لا يتسع له، لكنّا نذكر منه جملة ملخصة.

[في بيان أحوال الأوامر وأحكامها]

قد بيَّنَّا أن من حُكمها إذا صدرت عنه تعالى وتجرَّدت أن يدل على كون المأمور به من باب ما يستحق بفِعله الثواب، فإن انضاف إلى ذلك دلالة الإيجاب من وعيد وغيره وجب القضاء بوجوبه، وإن لم ينضف إليه ذلك وجب الحكم بأنه ندب؛ لأنه لو كان واجبًا لوجب أن يدل عليه فليس ما دلّ على كونه ندبًا مجرَّد الأمر، بل مجرّده دلَّ على أنه من باب ما يستحق به الثواب؛ وإذا علمنا عدم الدلالة على كونه واجبًا قضينا بأنه ندب، لهذا الوجه؛ وليس هذا من قولنا: إن الخطاب بمجرّده يدلّ على ما وُضِع له، لأن هناك الظاهر هو

الدّالّ، والقرينة في. . . . .[١] كافية في الدلالة، وفي الأمر ليس هو الدّالّ على أنه ندب؛ بل الذي يدلّ على ذلك. . . . .[١] منّا يدلّ على وجوبه في الشريعة، فأحدهما مُفارق للآخر، وهذا أحد ما يبيِّن أنه لا يقال: إن الأوامر على الندب إلا على هذا الوجه دون الإطلاق، ومن حق الأمر الوارِد منه، جلَّ وعزَّ، أن ينظر في ظاهره، فإن كان عامًّا وجب دخول الجميع تحته، وإن كان خاصًّا دخل فيه من تناوله على ما بيَّنَّاه في العموم والخصوص من قبل؛ فمن المعلوم أنه غير مكلَّف ولا يدخل في أن يحصل مكلّفًا لأيِّ وجه كان، يعلم أنه غير مراد؛ فأما المكلّف فلا بدَّ من دخوله تحته، إلا بدليل يجري مجرى الاستثناء، فقول مَن يقول: إن الكافر لا يدخل تحت الخطاب بعيد، لما ذكرناه، والصحيح أن الصبي يدخل تحته إذا كان المعلوم منه يبلغ حدّ التكليف، وقد بيَّنَّا أن مَن لم يدخل تحت الخطاب إذا كان المعلوم أنه سيخلق ويكلف، لكن الأمر لا يُوصَف بأنه خطاب له، وإن كان أمرًا له، من حيث كان الخطاب في علم المُفاعلة، فلا يطلق إلا فيمن يصحّ منه الجواب إلا على طريق الاصطلاح، فإن الفقهاء ربما استعملوه، والكل على حدٍّ واحد؛ والعبد كالكافر في دخوله تحت الخطاب، للعلّة التي ذكرناها، وهو أن الخطاب شامل له، والتكليف فيه صحيح، وإنما يتميَّز من الحرّ بالرّقّ الذي ليس يمنع من التكليف، كما أن الكافر يتميَّز بكُفره، وليس يمنع من التكليف.

[في بيان أن ظاهر الخطاب يعني الجميع، والتخصيص يحتاج إلى دلالة]

وقد بيَّنَّا. . . أنه وإن تعذَّر أن يفعل العبادة مع الكفر فالتكليف لا يزول، لأنه يمكنه أن يفعله ويُزيل الكُفر بالإقلاع والتوبة، فهو بمنزلة المحدِث، الذي لما أمكنه فِعْل الصلاة بأن يتطهَّر ويُزيل الحَدَث لم يخرج من أن يكون متعبدًا بها، فأما دخوله النساء في الخطاب فلا شك فيه لأنه لا شُبهَة تمنع من ذلك، إلا أن يكون لفظ الخطاب يتناول الذكور، فلا يدخل تحته إلا بدليل، فإن كان الخطاب يجمع الذكور والإناث فدخولهنّ كدخولهم، فلا وجه للتفرقة؛ ولهذه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الجملة نقول: إن ظاهر الخطاب يقتضي دخول الكل، وإن بعضهم لم يخاطب به يحتاج إلى دلالة.

وقد ذكر «أبو هاشم» أن قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: الآية ٧٢] إلى ما شاكله إنما يدلّ على أنه خطاب لجميع. فأما أن يُوجِب دخول الكل تحته فبعيد، وقد بيَّنّا أن الصحيح خلافه فيما يقدر، لأنه بمنزلة قوله: «يا أيّها الناس أقيموا الصلاة» إلى ما شاكله، ولأن أكثر ما فيه أن يكون بمنزلة جمع لم يُدخله اللام... وقد بيَّنّا فيما هذا حاله أن يحمل على كل حقائقه إذا تجرَّد عن الأدلة.

[في بيان جواز تقدّم الأمر للتكليف في الزمن]

وقد بيَّنّا أنه لا يمتنع في الأمر أن يتقدَّم حال التكليف بأوقات إذا كان في ذلك مصلحة، وبيَّنّا أن الواجب على المكلّف أن يعتقد أن ما تضمنه من تكليفه إذا بقي.....[1]، فأما أن يقطع أنه مكلّف لذلك فلا يحلّ له، لا في العزم ولا في الاعتقاد؛ والذي ذهب إليه بعضهم من أن الأمر لا يتقدَّم بجهالة، لأنه كالدلالة فإذا لم يمتنع تقدَّم الدلالة والإعلام، فكذلك الأمر، وهذا بَيِّن في الشاهِد إذا تأمَّل الإنسان حال الأوامر؛ ومَن يقول: إنه يتجدَّد على المكلّف حالًا بعد حال فقد تجاهل؛ لأنه لا شُبهَة في إجماع الأمة على أن ما تضمنه القرآن مما جاء به جبريل، عليه السلام، هو أمر لجميع الخلق إلى آخر التكليف، وقول مَن قال: إنه يدخل تحته مَن يمنع في المستقبل من الفعل، بشرط ألّا يمنع فقد تجاهل لأنه تعالى عالِم بمَن الذي يتمكن، ومَن الذي لا يتمكن، لمنع أو لغيره، فلا يجوز أن يريد بالخطاب مَن يعلم أنه يمنع في حال المنع؛ كما لا يجوز أن يريد بالخطاب العاجز، ومَن يجري مجراه، لأن حال التكليف في أنه يزول بالمنع كحاله في أنه يزول بالعجز، وإنما لم نزله بالكفر وغيره، وإن كانت العبادة، مع وجوده لا تصحّ؛ لأن العبد يمكنه إزالته، والتوصّل إلى أن يفعل ما كُلِّف؛ فإذا هو لم يفعل أتى فيه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

من قِبَل نفسه، ولا يخرج بذلك من كونه مكلَّفًا. وليس هذه حال العاجز والممنوع؛ لأنه لا سبيل لهما إلى الفعل، فلو تناولهما التكليف لدخل ذلك في تكليف ما لا يُطاق. ولهذه الجملة نفصل بين أن يقطع المكلّف رجل نفسه، في أن القيام في الصلاة لا يلزمه، وبين أن يريد في أن الصلاة تلزمه؛ وليس في الفرق بينهما إلا ما ذكرناه، ولا فرق إذا تعذَّر الفعل عليه، في خروجه من كونه مكلّفًا، بين أن يكون بسبب تعذّره من قبله، أو قبل غيره في هذا الوجه.

[في وجوب أن يُبيِّن الأمر صفة التكليف ووقته]

ومن حُكْم الأوامر أن يبيِّن جلَّ وعزَّ صفة ما تناوله، وشرطه، على وجه يمكن المكلّف أن يؤدِّيه، وإن كان الظاهر ينطق به لأغنى، وإن لم ينطق به فلا بدَّ من اقتران دليل البيان على ما تقدَّم ذِكرنا له. ومن جملة ما لا بدَّ من أن يعرف في الفعل، وقت الأداء. واختلف الناس في ذلك.

فمنهم مَن يقول: إذا تجرَّد اقتضى أقرب الأوقات. وهم الذين يقولون: بالفور.

ومنهم مَن قال: إذا تجرَّد، فكل الأوقات، [إذا لم] تذكر سواء، في أنها أوقات للأداء، وهو مُخَيَّر.

ومنهم مَن قال: إنه يقتضي الأوقات مرتبًا: الأوّل أولى به؛ فإن فات ففي الثاني، فإن فاتَ ففي الثالث؛ فيرتِّب تناوله الأوقات هذا الترتيب.

وجملته [أن ما صحَّ في التكليف] إذا لم يخصص الخطاب بعضه لم يمكن الفصل بين بعض من بعض.

وقد علمنا أن الأمر قد اقتضى في المكلّف إيقاع فعل، فإذا لم يكن لبعض الأوقات ذكر، فكلها متفقة؛ كما إذا لم يكن لبعض المكلّفين ذكر فكلهم سواء، فمن أين أنه لا يجوز حمله إلا على بعض الأوقات، أو أن بعض الأوقات أن يقدّم أولى من بعض.

[في بيان الأوقات التي تخصّ الفعل في حال الأمر]

فإن قال: إذا اقتضى الأمر إيجاب الفعل إما لظاهره، أو للوعيد فلا بدًّ من وقت معلوم.

قيل له: إنما كان يجب ذلك لو لم يصحّ القول بوجوبه إلا مع وقت محصور، له أوّل وآخر، تصحّ الإشارة إليه، فأما وقد يمكن أن يكون واجبًا، والحال ما بيَّنَّاه فيما ذكرته لا يصحّ.

واعلم أنه قد ثبت في الواجبات بطريقة العقل أنها إذا لم تتضيق فالمكلّف له أن يفعله، وله أن يعزم على فعله في المستقبل، فيكون مخيّرًا، فإن حصل في بعض الأوقات ما يُوجِب أن أحدهما أولى فهو مضيق، وإن لم يحصل التكليف يستمر فيه على هذه الطريقة، لأنها غير مستحيلة في التكليف، ولو ورد النص بها مصرَّحًا لم يجز المنع منه عند أحد. فإذا ثبت ذلك في الحقوق العقلية فما الذي يمنع من وُرود السمع بتكليف الفعل على هذا الحد، ويكون اخترام المكلّف وموته ولما يفعل الفعل بمنزلة اخترام المكلف قبل آخر وقت الصلاة، وقد تقدَّم منه العزم، في أنه لا حرج عليه ولا مأثم.

ولهذه الجملة أوجبنا على مَن يلزمه أداء المظلمة أن يفعل الرّدّ أو العزم، إذا لم يتضيق أحدهما، ولا يعذر، فإن حصل هناك ما يُوجِب الرّدّ خاصة مع التمكّن كان الوجوب أولى، وإن حصل ما يُوجِب العزم نحو الفلس وغيره كان بالوجوب أولى، وإذا لم يحصل ما يخصّص أحد الأمرين فهو مخيَّر، فما الذي يمنع من وُرود التكليف بمثله في باب الأوامر؛ وليس يقع بعد هذا الأصل إلا الكلام في أعيان المسائل، التي لأجل الدلالة يُعدَل فيها عن هذه الطريقة؛ ولا فرق بين الأمر المطلق، وبين الأمر إذا ورد بوقت محدود، له أول وآخر، في الوجه الذي ذكرناه، إلا من حيث إن الذي له آخر يتضيق في آخره الفعل، ويكون موسعًا في أوله، ويخرج العزم من أن يكون بدلًا في أوله، فيصير آخر الوقت بمنزلة مطالبة صاحب المظلمة، في أنه يُوجِب الرّدّ في الوقت من غير

جواز العزم، وإذا لم يتضيق بالمطالبة جاز أن يكون العزم بدلًا منه؛ وإنما يجب ذلك إذا كانت العبادة قد خطرت بباله، فإذا لم تخطر بباله، وكان في حُكم الساهي عنها فهو غير مُؤاخَذ بأن لا يفعل؛ ولا بعزم. ولهذه الجملة قلنا: إن الأمر إذا ورد مؤقتًا بوقت مضيق أو موسع وقال للفعل فيه زالت العبادة. وإنما يعلم القضاء أو أداء مثله بدليل آخر. فأبطلنا قول مَن يزعم أن ذلك الظاهر يدلّ على هذا الفعل مع أنه مقيد بوقت، وثبت أن ذلك لو جاز أن يُقال: إنه وإن تناول الفعل المختصّ بشرائط فإنه يدلّ على وجوب ما ليس له تلك الشرائط، لأن الوقت قد صار كالشرط في هذا الباب.

[في صفة القضاء وأحواله]

ولهذه الجملة نقول: إن القضاء فرض بأن يحتاج إلى دليل مُستأنَف، ولا مُعتَبَر بوصفه بأنه قضاء، وإنما المعتبر بخروجه عن أن يكون واقعًا في الوقت الذي تناوله الخطاب، وصف بأنه قضاء أو أداء، وليس يمتنع إذا كان الخطاب مطلقًا أن تدلّ الدلالة على أن العبادة واجبة إلى وقت، وإما بنص وإما بدلالة، وغَلَبَة الظن قد تقوم مقام العلم، كما أن الأمارات قد تنوب مَناب الدلالة، فلا يمتنع أن يكلّف المرء ذلك موسعًا، ما وجد في نفسه قوة. فإذا وجد في نفسه ضعفًا أو فُتُورًا، أو ظن تغيّر حال بالأمارات، وأنه إن لم يتعجَّل الأداء خاف الفَوات فيتضيق عليه الوقت، كما لا يمتنع وُرود النص بمثله، فاعتبر العبادات بهذا الضرب من الاعتبار، فإن تفصيلها قد دخل تحت هذه الجملة.

[في بيان بعض أحوال الأمر وصفاته]

ومن حُكم الأوامر فيما تقتضيه أن لا تتغيَّر، بأن تَرِد مبتدأة أو بعد حُكم مخالف من حَظْر أو إباحة، فلا فرق بين مَن قال: إنها إذا وردت بعد الإباحة وجبت وبين مَن قال: إذا وردت بعد الإباحة كانت على إباحة، لأن الاستمرار أقرب إلى الصحة من المضادَّة، وكما أن الأمر في الأصل قد يجوز أن يكون إباحة، لكنا لا نحمله على ذلك، بل نحمله على الإلزام بظاهره، فكذلك القول فيه إذا ورد بعد حَظْر أو إباحة، وقولهم إنه قد صار غاية لزوال الخطر،

فيجب أن يكون على الإباحة، لا وجه له، لأن كونه غاية لم يتجرَّد كتجرّد الحَظْر إلى مدة إذا لم يتعقبه الأمر، بل ورد الأمر بعده فدلَّ على زوال الحَظْر، ودلَّ أيضًا على تكليف الفعل، وإذا اجتمع الأمران فيه لم يجز أن يُبطِل أحدهما بالآخر.

[في بيان ضرورة اعتبار اللفظ لمعرفة مضمون الأمر]

ومن حكم الأمر أن يعتبر لفظه؛ فإن كان أمرًا بعبادة واحدة، فالحال ما قدَّمناه، وإن كان أمرًا بعبادات على طريقة الترتيب فالحال أيضًا ما تقدَّم، لأن عند وجود الأول والتمكّن منه لا يلزم إلا هو، وإذا تعذَّر لزم الثاني على هذا الحدّ، فيصير كل واحد منها مؤقتًا بصفة معلومة، والحكيم فيها ما قدَّمناه، فأما إن كان بلفظ التخيير كالأمر الوارد بكفَّارات اليمين، إلى غير ذلك، فقد اختلفوا فيه؛ فمنهم مَن قال: إن أحدهما واجب لا بعينه، وإنما يتعيَّن لنا إذا وقع، فنعلم بوقوعه أنه الذي أوجب عليه، كما نعلم عند وقوع الفعل من المكلَّف أنه كان قد ابتدىء التكليف، وقبل أن فعل ذلك لا نعلم قطعًا أنه مُراد به، وسلكوا هذه الطريقة، والصحيح أن حال الجميع سواء، في أنه واجب، لكنا لا نعبِّر عنه بعبارة تُوجِب أن الجميع واجب على الجميع، لنفصل بين ذلك وبين الواجبات التي تَجِب على الجميع. فلذلك نقول هي واجبات على طريق التخيير، والعلَّة في ذلك ما قدَّمنا، من أنه في طريقة التكليف يصحّ وجوب جميعها على هذا الحدّ، وليس في ظاهر الأمر تخصيص، فحال الكل سواء في هذه القضية، وإنما يكون مخيَّرًا بين الأمور التي يتمكن منها أجمع، على حدٍّ واحد، فلا يدخل تحت ذلك ما ينحصر؛ فليس لهم أن يشنّعوا بأن ذلك يوصل به بين مخيَّر بين عِتق عبيد العالم، أو إطعام جميع مَن في العالم، لأن المعتبر ما ذكرناه، فلسنا نقول: في واحد من العبيد المتمكِّن من أن يشتريه لعتقه في الكفَّارة أنه يلزمه في الوقت العِتق، وإنما نقول: إنه يلزمه التوصّل في الثاني إلى العتق، ولولا أن الجميع سواء في المصلحة لكان تعالى لا يخيّر المكلف بين جميعه وعلى قولهم لا بدَّ في المكلّف من مزية للواحد منها، وذلك لا يصحّ، لأنه يدخل في تكليف ما لا يُطاق، ويؤدِّي إلى مثل المحكي عن «موسى بن عمران» من أنه، جلَّ وعزَّ،

يجوز أن يكلِّف ويعلِّق ما كلَّف باختياره من حيث يعلم أن ما يختاره لا يكون إلا صوابًا. وهذا قول مهجور؛ لأنه يُوجِب في العامِّي أن لا يمتنع أن تكون إصابته كإصابة الأنبياء، وهذا في نهاية السقوط.

[في بيان أن إطلاق الأمر يستوجب الفعل الواحد]

ومن حكم الأوامر أن ينظر في لفظها، فإن كانت مطلقة اقتضت فِعْل مرة واحدة، لأن قول القائل لغيره «ادخل» إنما يفيد، ما إذا فعله كان داخلًا؛ وذلك يتم بالفعل الواحد، فما زاد عليه لا دليل فيه.

فإن قال: دليله أنه لو أُريد به الفعل الواحد لما جاز أن يكون مخيَّرًا في الأوقات أو في الأماكن، لأن الفعل الواحد لا يصحّ إيقاعه على هذا الوجه.

قيل له: لم يعنِ أنه فعل واحد أنه كلِّف عينًا من الفعل مخصوصة، وإنما المراد بأنه فعل واحد أنه كلِّف من ذلك الفعل ما يقع الاسم عليه، فإنه حصل فيه وجه تخيير، فأيّ فعلٍ من ذلك فعله جاز، فلذلك خيَّرناه في الأوقات والأماكن؛ فأما إذا خصَّ لم يجز أن يُراد بذلك الفعل المخصوص؛ ومَن خالف في هذه الجملة فزعم أن الأمر إذا أطلق يتكرر فقد أبعد، من جهة المعقول واللغة جميعًا.

فإن قال: إني أجعل الأمر كالنهي، ووجدته يُوجِب إدامة الانتهاء، فكذلك القول في الأمر، فجوابنا أنهما من حيث اللغة لا يختلفان، لكن في النهي ضرب من التعارف، فاقتضى أن يلزم الانتهاء في كل وقت، على طريقة الجمع، وفي الأمر اقتضى الإقدام على ذلك الفعل في وقت ما، على طريقة البدل، ولولا التعارف لوجب متى انتهى مرة أن يكون ممتثلًا، فأما إذا كان الأمر مشروطًا بوقت، أو غيره فقد اختلفوا: في هل يتكرر بتكرار ذلك؟

والصحيح عندنا؛ أنه لا يتكرر إلا أن نعلم بدليل أن ذلك للشرط فيه كالعلَّة والدلالة فيتكرر بتكراره، كما نقول في وجوب تكرّر الجنابة وتكرّر وجوب الطُهْر بتكرّر وقته.

فأما إذا لم يكن كذلك والشرط لا يزيد في قدر العبادة اللازمة، وإنما يخصصها بذلك الشرط، وذلك الوقت، فإذا كان الأمر لو ورد مطلقًا لكان المُراد فِعْل مرة، فإذا دخل الشرط فيه فإنما اقتضى فيه أن يقع على هذا الشرط من غير زيادة.

[في بيان حكم الأمر إذا كان مشروطًا]

ومن حُكم الأوامر إذا وردت بعبارة على شرط أن يكون ذلك الفعل إذا أدّاه المكلّف على شرطه أن يكون مُجزِئًا عن فاعله، وإنما يخرج عن أن يكون مجزئًا لاختلال في شرطه مثل الذي ثبت بالدليل في الحج الفاسد أن لطروء الفساد عليه يجب فيه القضاء؛ والصلاة التي يجب فيها القضاء إذا علم أنها أُدِّيَت لا بطهارة، إلى ما شاكل ذلك.

فإن قال: أفليس قد يجوز أن يأمره بالفعل، فإذا أدّاه على شرط يلزمه القضاء؟

قيل له: إن ذلك لا يجوز، بل يجري مجرى عبادتين مثلين من غير أن يكون الثاني قضاء عن الأول، وإنما يجوز أن يكون قضاء عنه، لاختلاف في أداء الأول، فأما أن يكون الاختلاف فيه فالثاني كالأول في أنه عبادة مبتدأة فلا يكون، بأن يكون وجوبه لأجل الأول، بأولى من أن يكون وجوب الأول لأجله؛ والذي ذكرناه في أصول الفقه الظاهر كأنه مُخالف لهذه الجملة، وليس الأمر كذلك لأنّا أردنا بقولنا: إن المأمور به لا يجب أن يكون مُجزِئًا، إذا كان مأمورًا بإتمامه، مع اختلاف حاصل في أدائه أولًا وآخرًا، فقلنا: إن الأمر بذلك لا يمنع من القول بأنه غير مُجزىء، فكذلك فقد يصحّ ذلك إذا أدّاه وهو ظانٌّ للشرط، فإذا انكشف له أن الشرط لم يحصل يلزمه القضاء، ويُوصَف الأول بأنه غير مجزىء، فعلى هذه الطريقة يصحّ في المأمور به أن لا يكون مُجزِئًا، فأما إذا أدّى على شروطه قطعًا فالحال فيه على ما قدّمناه. فعوَّل على هذه الجملة إن شاء الله.

[في بيان حكم فروض الكفايات وفروض الأعيان]

ومن حكم الأوامر إذا كانت عامَّة أن يصحّ ذلك الفعل، من كل واحد من المكلَّفين ويلزمهم، فلا يكون اجتماعهم على الفعل من شرطه إلا بدليل، فإن دلَّ على أن العبادة من شرطها الاجتماع وعدده كصلاة الجمعة قضى به، وإلا فالأصل ما ذكرناه. فإن دلَّت الدلالة على أنه لازم لجميعهم، فإذا قام به البعض سقط عن الباقين وجب الحكم من فروض الكفايات. فإذا عدمت هذه الأدلة وجب الحكم بأنه من فروض الأعيان، لأن الظاهر من الخطاب يقتضي ذلك فلا يعدل عنه إلا عند دليل يضطر إلى ذلك.

وقد بيَّنَّا من قبل أن الأمر إذا صدر عنه، جلَّ وعزَّ، فلا بدَّ فيه من شروط:

منها: تمكين المكلّف، والعلم بأنه سيمكِّنه.

ومنها: العلم بأنه سيُجازيه على ما يفعله.

ومنها: العلم بحال الفعل في أنه يختصّ ما معه يستحق الثواب. وفصلنا القول في ذلك وفي وجوه التمكين، والحاجة إلى كل واحد منها، وكيفية الحاجة إليه، فلا وجه لإعادته؛ فأما مَن يقول في الأمر: إنه إذا قارنه المدح لا يدلّ على الإيجاب لأن المقصد المدح على الفعل. دون بيان إيجابه فبعيد؛ وذلك لأن تعليق المدح بفعله إذا لم يُنافِ وجوبه فما الذي يمنع من ذلك، والقصد إلى المدح إذا لم يمنع من وجوبه فلماذا يصحّ ما قاله؛ وإذا كان تعليق المدح بفعله، والذمّ بأن لا يفعله يحقِّق وجوبه ويؤكِّده فكذلك القول في أحدهما.

فأما مَن يقول في الأمر: إنه يجب أن لا يحمل على ظاهره لسبب متقدِّم من سؤال وغيره فقد أبعد؛ لأن الدليل هو الخطاب فإذا كان عامًّا وجب حمله على عمومه، وإن ورد على سبب خاص. ولا فرق بين مَن قصره على مَن سأل عن ذلك أو سُئِل عند ذكره، ووصفه، أو عند وقوع الحادثة به، وبين مَن قصر بذلك على مَن هو موجود في الحال من المكلفين؛ فإذا لم يصحّ ذلك مع قوَّة الشُّبهة؛ بل يقال: لولا أنه أرادهم دون غيرهم لم يكن ليخاطب عند وجودهم

وكونهم مكلَّفين، بل يقال في الجواب عن ذلك، لا معتبر به؛ لأن الواجب اختيار حال الأمر وشموله؛ ولا يمتنع أن يكون مَن لم يخلق كمَن خلق، في أن ذلك صلاح منه: فالتخصيص لا يجوز إلا بدلالة، فكذلك ما حكيناه عنهم؛ فأما إذا كان الأمر لا يستقل بنفسه دون أن يعلق بسبب فإنه لا يتناول سواء، ويكون بمنزلة قول القائل في الجواب نعم. وقد تقدَّمت المسألة في أنه لا يتضمن سواها وهذه طريقة في اللغة معروفة، لأن السائل قد يستفهم فيُجيبه المُخبِر بما يعرف به حال ما سأل عنه مع حال غيره، ويكون الغرض صحيحًا، ويكون المُجيب قد زاده خبرًا، فإذا أجابه بلا أو نعم لم يتضمن إلا جواب المسألة فقط، فعلى هذا الوجه ينبغي أن يحكم في هذا الباب فإن تفصيله يطول.

[في بيان حُكم الأمر الخاص الذي يقارنه دليل عامّ]

ومن حكم الأمر إذا كان خاصًا وعلم بالدليل أنه عامّ، أن يجري مجرى العامّ في حكمه، لأنه لا فرق بين أن يقتضي اللفظ عمومه، أو الدليل المقارن، في الأحكام التي ذكرناها، لكنه إذا كان عمومه بالدليل وجب أن يعتبر حال دليله؛ فإن اقتضى مثل ما يقتضيه الظاهر لو كان عامًّا فالذي ذكرناه من اتفاقهما واجب، وإن لم يكن كذلك فبحسب ما تقتضيه الدلالة في إطلاق، وتقييد، وتقديم، وتأخير، لأن هذه الدلالة بمنزلة أدلة المجاز، الذي لا بدَّ من أن يعتبر حالها، بخلاف الوجه الذي تعتبر عليه الحقائق؛ فأما إذا ورد الأمر بالفعل متكرِّرًا فإن كان مُعَرَّفًا لم يتغير بالتكرّر، لأنه إن انصرف إلى معهود لم يتغير، وإن انصرف إلى الجنس فكمثل، وإنما يتغيَّر حُكمه بأن يتناول منكرًا، أو يجري مجراه، والظاهر منه أنه متكرِّر على وجه الاتصال أو الافتراق في القضية التي ذكرناها.

فأما إذا تكرر على حدِّ الاتصال بحرف العطف فهو أقوى في بابه، لأن الدلالة قد دلَّت على أن من حق العطف أن يكون غير المعطوف عليه، فالظاهر الذي أوجبه أحدهما غير الذي أوجبه الآخر، إلا أن تدل الدلالة على خلافه فيحكم بذلك فيه.

[في بيان أحوال الأمر الثاني وعلاقته بالأمر الأول]

ومن حكم الأمر التالي إذا كان مطابقًا للأمر الأول ما ذكرناه فأما إذا كان أخصّ منه في مثل حكمه فإنه لا يطعن في الأول، فيكون الأول على عمومه، والثاني على خصوصه، إلا أن تدلّ الدلالة على أن ما خصَّص الثاني موجِب تخصيص الأول فيحكم به، فأما إن كان الثاني أخصّ منه في ضدّ حكمه فهو دليله تخصيص الأول، لأنه بمنزلة تقييد المطلق. وأما إن كان الثاني مثله في العموم والحكم مُتنافٍ، فذلك لا يصحّ لأنه في حكم المناقضة في التعبّد. فلا بدَّ من أن يُراد به غير ظاهره، إن صحَّ وُرود الظاهر على هذه الطريقة.

والواجب على المكلّف فيما يرِد من الأوامر عليه أن يكون متأمِّلًا لوجوه التخصيص في الأصول، من جهة العقل والسمع، ومتأمِّلًا للشروط لئلا يقصر فيما نزل به، لأنه لا بدَّ عند الأداء من أن يكون متحفِّظًا من اختلال يقع في شرائطه، ومتحرِّزًا من تقصير يقع في استيفائها، ومتى أخذ نفسه فيما كلّف، بهذه الطريقة لحقته المعونة من جهة الله تعالى والتوفيق والتسديد.

ونحن نبيِّن من بعد، ما يدلّ على وجوب الأفعال السمعية، من غير جهة الخطاب كالإجماع، والأفعال، والقياس؛ لأن المقصد بهذ الباب كان بيان لا يدلّ على وجوبها من أدلة الخطاب.

فصل في بيان ما يدلّ على تحريم الأفعال الشرعية، وقُبْحها

[في بيان الأفعال التي يدلّ الخطاب على حُرمتها وقبحها]

الذي يدلّ على ذلك من الخطاب ما يقتضي قُبْح الفعل بظاهره، أو يقتضي ذلك من جهة المعنى، ويدخل في ذلك النهي الوارد عن الله، سبحانه، لأنه يقتضي قُبْح الفعل، من حيث لا يكون نهيًا إلا بكراهة المنهي عنه، ولا يجوز منه تعالى مع حكمته [إلى] أن يكره الحسن، فلا بدَّ من أن يكون قبيحًا، وإن ورد النص بأن الشيء مكروه لله تعالى فكمثل؛ ومتى ثبت بالدليل في

الأمرين أن المراد غير ظاهرهما فذاك بقرينة، ولا يمنع ذلك من صحة دلالتهما لمجرّدهما على قبح الفعل؛ وقد يدلّ على ذلك لفظ التحريم والحظر؛ لأنهما لا يقعان في الإطلاق إلا على ما يقبح، فلا فرق بين أن يخبر تعالى بأن الفعل محظور، وأنه خطيئة، وأنه محرّم، وأنه حرَّمه وبين النهي والكراهة؛ بل لو قيل إن دلالتهما في ذلك أقوى لم يمتنع، لأنه لا يُدخلهما من الاحتمال ما يدخل النهي والكراهة، وكل فعل ورد التعبّد السمعي به ولو لم يكن محرّمًا لم يقع التعبّد به فلا بدَّ من القول بتحريمه.

فأما ما يحرم من جهة العقل، من الظلم وضروبه، إلى ما شاكل ذلك فليس بداخل فيما نريد ذكره.

فأما التحريم إذا علق بالأعيان فقد اختلفوا فيه.

فمنهم مَن يقول: إنه يدلّ على قبح الأفعال فيها.

ومنهم مَن يعدّه مُجمَلًا، وسنبيِّن القول فيه.

فأما قُبْح الامتناع من الواجبات المضيقة الشرعية فمعلوم بالعقل؛ لأنه يعلم به أن ترك الواجب إذا كان مانعًا من وجوده يقبح من غير أن ينفصل في ذلك واجب من واجب؛ فإذا علمنا بالسمع وجوب الفعل دخل تركه في هذه القضية.

فإما ما يعلم قبحه أو وجوبه من جهة الاضطرار إلى تنبيه بذلك، صلّى الله عليه، فخارج من هذا الباب، لأنّا لا نستدلّ بالخطاب عليه، على ما تقدَّم القول فيه.

فصل في النهي وكيفية دلالته على قُبْح المَنهي عنه

[في بيان دلالة النهي الإلـٰهي على قُبْح المنهي عنه]

الطريق الذي بيَّنَّا به أن الأمر لا يكون أمرًا إلا بإرادة، يقتضي أن النهي لا يكون نهيًا إلا بكراهة المنهي عنه؛ فأما صيغة النهي فمعلومة من جهة اللغة كصيغة الأمر، فإذا صحَّ ذلك فيجب أن يكون النهي دلالة قبح المنهي عنه، وأن

يصحّ القول فيه إنه على الوجوب، مراد بذلك أنه يجب على المكلّف أن لا يفعل ما تناوله، وأن يتحرّز منه.

[في بيان أن الكراهة تقتضي قُبْح المكروه]

فإن قال: ومن أين أنه، صلّى الله عليه، يكره الشيء وإن لم يقبح، على ما يذكره الفقهاء، من كراهة التنزيه والتأديب، ولو كان ذلك واجبًا في كراهته لوجب مثله في كراهة النبيّ، صلّى الله عليه، ولوجب مثله فيما تطلقه الأمة. . . . .[1] له العلماء، ولما انقسمت الكراهة إلى الحَظْر، وخلافه، أوَليس الواحد منّا قد كره ما غيره أولى منه، من ولده وغلامه؛ وقد يكره الناس ترك النوافل، كما تكره منهم القبائح أفما يدلكم كل ذلك على أن الكراهة لا تقتضي قبح ما تعلقت به.

قيل له: لسنا ننكر فيما ليس بكراهة أن يصير بالكراهة عنه؛ نحو نفار الطبع، وعلى هذا الوجه يقال: إن فلانًا يكره المر ولا يكره الحلو، وليس هذا من الباب الذي ذكرناه بسُهَيل لأنه يضادّ الشهوة، ولا يكون إلا من فعله تعالى. وقد يقال: إن فلانًا يكره الشيء، ويراد بذلك أنه لا يريده، على جهة المجاز؛ وربما يقال: إنه يكره الشيء من غيره، بمعنى أن إرادته لغير ذلك أقوى من إرادته له، فلهذه المزية تستعمل هذه اللفظة. وقد يقال: إن فلانًا يكره طريقة زيد، بمعنى أن الأحبّ إلى غيرها من الطرائق التي هي أولى ما يقع، وعلى هذا الوجه تقع الكراهة في التأديب والتنزيه، فيقال: إن فلانًا يكره من غيره العدول عن طريقه الأولى في العمل بالنوافل، وبأدب الدِّين. فأما الواحد منّا فلا يمتنع أن يكره القبيح؛ وكذلك القول في العالم الذي ليس بحجة.

والأصل في هذا الباب ما بيَّنّاه من أن كراهة الحسن لا تكون إلا قبيحة، كما أن إرادة القبيح لا تكون إلا قبيحة، والطريق فيهما واحدة، وقد بيَّنّاها من قبل، ولا مُعتَبَر بعد ذلك بإطلاق القول؛ فإذا صحَّ أنه، جلَّ وعزَّ، لا يجوز أن يفعل القبيح لم يجز أن يكره الحسن، فيدل النهي الوارد من قبله على قبح ما

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

تناوله من هذه الجهة؛ وهكذا نقول في نهيه، صلَّى الله عيه، إذا تجرَّد، وإنما يعدل عن ذلك بدلالة: فالذي روى عنه، صلَّى الله عليه، من النواهي التي فيها ما يجري مجرى التنزيه والأدب، فإنما يُوجِب ذلك بدلالة، لا بظاهره، ولا يمتنع أن يجعل بعض الفقهاء؛ من جهة الاصطلاح لفظ الكراهة غير مفيدة للقبيح أو منقسمة إلى وجوه بحسب المواضع التي يطلق ذلك فيها، وذلك يدخل في باب الاصطلاح.

فأما مَن قال: إن المكروه هو الذي تنزل مرتبته عن مرتبة المحرّم فقد أبعد، لأن المحرَّمات لا تتزايد في التحريم.

[في إثبات أن النهي لا يتناول إلا القبيح]

فإن قال: أريد بذلك أن ما لا يثبت قبحه قطعيًّا أعبر بذلك عنه، وما يثبت قبحه قطعًا أقول فيه إنه يحرّم؛ كما أقول في الواجب: إنه فرض إذا قطع بوجوبه، وإن ثبت من جهة الآحاد وغيرها قلت: إنه واجب.

قيل له: إن المعنى الذي أومأت إليه غير ممكن عندنا، لأن الدلالة قد دلَّت على أن الشيء قد يقبح سمعًا على وجه القطع، وقد يقبح من جهة الآحاد، والاجتهاد، والفرق بينهما معلوم، ولكن الذي ذكر في اختيار الأسماء؛ كان اصطلاحًا منك لم تضايق فيه؛ وإن كنت تدَّعي أنها لغة فليس كما زعمت؛ لأنهم لا يفصلون بين الأمرين، ولأن المعنى الذي ذكرناه لا يُوجِب انقسامه إلى الوجهين اللذين ذكرتهما تبيِّن ما قلناه: أنّا نقطع أنه تعالى قد كره ما يثبت بالآحاد والقياس، كما يعلم أنه قد كره ما ثبت بالتواتر، واختلاف الطريق لا يمنع من اتفاقهما.

فإن قيل: إذا كان قد يعدل عن ظاهر النهي بدلالة فما قولكم في النهي الوارد عن الله، إذا دلَّ الدليل على أنه لم يرد به ظاهره، إلى أيِّ وجه يصرف؟

قيل له: ليس هناك وجه معين يصرف إليه ولا بدَّ من دليل يقترن به، نعلم به المراد، فربما يدلّ الدليل على أن المراد بذلك قصور حاله عن حال

غيره، لأن على هذا الوجه قد يطلق النهي في الشاهد، وإن لم يكن تناوله قبيحًا ولا مكروهًا، وربما يقع النهي بعد الأمر والإيجاب فيكون المراد زوال الحكم الأوّل، ويكون بمنزلة الغاية؛ فيجب أن يحلّ على ما تقتضيه الدلالة، والقرينة. وقد بيَّنَّا أنه لا يجب إذا قلنا في ظاهر النهي أنه على الإيجاب أن يكون ظاهر الأمر للإيجاب؛ وكشفنا القول فيه.

فصل في بيان أحكام النهي

[في بيان أحوال النهي وأنواعه وأحكامه]

يجب أن يكون حُكمه في تناوله لما يتناوله حكم الأمر، فيعتبر لفظه في خصوصه وعمومه، ويحكم فيه بما يقتضيه إذا تجرَّد ظاهره. وكذلك القول فيمن يدخل تحت النهي، ويصحّ تعلّق التكليف به، لأن الحال في ذلك كالحال في الأمر؛ فأما ما يقتضيه من إدامة الانتهاء فهو مُخالف للأمر، لأنه قد ثبت بالتعارف أن الناهي إذا نهى عن الفعل مطلقًا، ولم يخصصه بوقت فالواجب أن يستمر المنهي الذي هو المكلّف، على الانتهاء عن ذلك من غير تخصيص، فأما إذا قيّد بوصف أو شرط، وكان الظاهر في الوصف والشرط أنه لا يتكرر فالواجب أن يكون مقتضيًا لانتهاء مرة واحدة، وإن كان بتكرر فلا بد من النهي عنه من أن يتكرر.

فأما القول بأنه على التعجيل أو غيره فإنما يتأتّى فيما يتناوله النهي مرة واحدة؛ ومتى كان هذا حاله فالقول فيه على ما تقدَّم في الأمر، وإن كان ذلك يبعد في النهي، لأنه لا يمتنع في المأمور به أن يكون صلاحًا متى فعل متقدِّمًا، ومتى فعل متأخِّرًا، وليس كذلك حال النهي، لأن طريقة التخيير لا تكاد تحصل في القبيح على هذا الحد. ولهذه الجملة نقول: إنه لا يمتنع أن يأمر، جلَّ وعزَّ، بأشياء على طريق التخيير، ولا يجوز مثله في النهي، لأن كل واحد منهما إذا قبح فجميعه يقبح لا مَحالة، إلا أن يكون وجه قُبْح كل واحد انتفاء صاحبه، فلا يمتنع أن يقبُح إذا انفرد، ولا يقبح إذا وُجِدَ معه صاحبه.

[في بيان أن فساد الفعل موقوف على الدلالة وليس على النهي]

وقد اختلفوا في النهي: هل من حكمه أن يقتضي فساد المنهي عنه؟ فمنهم مَن قال: يقتضي ذلك، وأنه لو لم يقتضه لم يقتضِ القبيح، وأحالوا كون الشيء محرَّمًا غير فاسد، وزعموا أن ما لا يكون فاسدًا باطلًا لا يكون محرَّمًا، ويستحيل ذلك في المنهي عنه.

ومنهم مَن قال: إن ظاهره إنما يدل على القُبْح فقط، وبُطلانه وفساده موقوف على الدلالة؛ وهو الذي يختاره شيوخنا؛ والأصل في ذلك أن معنى النهي قد يحصل مع كون الفعل مجزئًا غير فاسد ولا باطل، وهو كون الفعل قبيحًا ومكروهًا، وواجب التحرّز منه؛ يدلّ على ذلك أنه قد ثبت قُبْح أفعال وهي مع ذلك مُجزِئة عن فاعلها، سادّة مسدّ الصحيح المأمور به، لأن معنى قولنا فيه: إنه مُجزىء هو أنه يقوم مقام الصحيح من الأفعال، وذلك لا يمتنع من جهة الحكم؛ لأنه يكون قبيحًا يقوم في الحكم الراجع إلى المستقبل مقام الصحيح، حتى يجوز معه ما يجوز مع الصحيح، ويمتنع منه ما يمتنع من الصحيح، مثاله: إزالة النجاسة بالماء المغصوب؛ لأن قولنا فيه: إنه صحيح يُراد به صحة أداء الصلاة معه، فإذا كان إزالة ذلك بالماء المغصوب قد سدَّ مسدّه في هذا الوجه لم يمتنع أن يكون مجزئًا، وإن كان قبيحًا مَنهيًا عنه؛ والقول في نظائره مثله في هذا الباب.

وقد صحَّ أيضًا بهذه الطريقة أن إجزاء الفعل لا يُنافي كونه قبيحًا منهيًا عنه، وليس بعد هذين الوجهين إلا ما قلناه من أن فساده موقوف على الدلالة، ولو كان ظاهر النهي يتضمن الفساد، كما يتضمن تحريم الفعل، لكان مع قيام الدلالة على أنه ليس بفاسد يجب القطع على أنه غير منهي عنه، كما يجب مثله في التحريم؛ وبُطلان ذلك يبيِّن فساد ما ذهب إليه القوم. وليس بعد ذلك إلا التعلّق بظواهر وفروع لا تقدح في الجملة التي بيَّنّاها.

[في بيان أقسام المَنهي عنه وأحواله]

فأما الكلام في أن المنهي عنه إذا كان فيه ما يفسد وفيه ما لا يفسد، فكيف التمييز بينهما، لا يتعلق بدلالة النهي، وقد بيَّنّا أن الوجه القوي في

التمييز بين الأمرين أن ينظر في كيفية وقوع المنهي عنه، فإذا وقع، وكان وقوعه على الوجه المنهي عنه يخلّ بشرط صحته فهو من باب الفاسد. وإن كان وقوعه كذلك لا يخلّ بشرط صحته كان من باب الصحيح، وإنما يكثر ذلك فيما يكون شرطًا لغيره، وداخلًا في جملة العبادات أو في جملة ما يقع به التمليك أو غيره.

فأما شروط النهي فيما يرجع إلى المكلّف فإن غرضه به التعريض للثواب، بأن يتحرّز منه، وإن كان لا بدَّ من أن يمكن، ويلطف بسائر وجوه التمكين؛ والوقت الذي يجب أن يمكنه فيه بمنزلة ما ذكرناه، في الأمر؛ وإنما يختلفان من حيث كان يكلّف المنهي عنه بالضدّ من تكليف المأمور به، [فإذا كان واجبًا كلّف أن يتحرّز من أن لا يفعله]، ولا يجوز أن يفترقا من هذا الوجه إلا وما تناوله النهي يقبح.

فأما من ظن من الجهّال أن النهي قد يحسن، وإن لم يتمكن من الفعل، لأن الغرض بأن لا يفعل، ويفرّق بين ذلك وبين الأمر فبعيد؛ وذلك لأن كل واحد منهما يتضمن التكليف؛ وقد بيّنّا أن تكليف ما لا يُطاق يقبُح، فالحال في الأمرين واحدة.

فصل في دلالة التحريم والتحليل إذا علقا بالفعل أو علقا بالأعيان

[في بيان أن التحريم والتحليل يدلّان على القُبح والحُسن إذا تعلّقا بالفعل]

لا شُبهة في أنهما متى علقا بالفعل الذي يصحّ أن يفعله المكلّف، أن ظاهرهما يدلّ على الحُسن والقُبح نحو قوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًاۗ﴾ [المائدة: الآية ٩٦]، وقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ [المائدة: الآية ٩٦] لأن التحريم والتحليل في هذين الموضعين تعلقًا بالفعل، الذي يصحّ أن يحرم على المكلّف ويحلّ؛ لأنه إنما يحرم عليه فعله، كما يقبح منه فعله، ويحلّ له ما يفعله كما يحسن منه. وإنما اختلفوا فيهما إذا علقا بالأعيان التي يقع من العبد التصرّف فيها بأفعال مخصوصة، نحو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾

[المَائدة: الآية ٣]. . . الآية، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النّساء: الآية ٢٣]. . . الآية، فالذي ذكره «أبو علي» في ذلك أنه يدلّ بظاهره. وذكر «أبو هاشم» أن التحريم والتحليل لا يصحّان إلا في الفعل، دون العين، لأن هذه الأعيان حادثة من قبله؛ متى علق التحريم بالعين فهو مجاز؛ وإن كان في كتبه ما يقارب قول «أبي علي». وأبو عبد الله[١] . . . . .[٢] أنه لا يدلّ واعتلّ بما ذكرناه، وبين أنه لا بدَّ فيه من حذف، وما هذا حاله لا يدلّ بظاهره، ولأن التحريم إذا تعلق بالفعل في العين، والفعل المحرّم في الأعيان يختلف، ويختلف الغرض فيه، لم يجز أن يدلّ ظاهره على المراد، وصار في حكم المُجمَل المفتقر إلى بيان.

[في دلالة التحليل والتحريم إذا تعلَّقا بالأعيان]

وقد بيَّنَّا في أصول الفقه: أن حال التحريم، وإن كان في أنه يتعلق بأفعالنا دون الأعيان في الحقيقة. فقد حصل فيه تعارف؛ لأن مجرى التعارف في الملك إذا علق بالعين، وقد عرفنا أن حقيقة الملك القدرة، فقلنا صار بالتعارف يتعلق بالأعيان، فيعرف به الغرض، وصار حقيقة في ذلك منتقلًا عن بابه متى علق بالعين، وإن كان متى أطلق فهو على أصله، فغير ممتنع مثله في التحليل والتحريم؛ لأنّا قد علمنا أن التعارف فيهما إن لم يزد في الظهور على التعارف في الملك لم ينقص منه، فيجب أن يصحّ من هذا الوجه التعلّق بظاهره؛ لأن التعارف ينقل اللفظة عن بابها، على ما قدَّمناه من قبل؛ وكما لا يمتنع في الملك إذا علق بالعين أن يختلف المفهوم فيه بحسب الأغراض في الأعيان؛ لأن ملك الدار يُفهَم منه ما لا يُفهَم من ملك العبد، وملك العبد

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢. وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقّق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي ١٣/٣١١ (طبعة مصر)).

(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يُفهَم منه ما لا يُفهَم من ملك الطعام، فكان المفهوم من كل واحد التصرّف الذي يليق به، فكذلك القول في التحريم؛ فعلى هذا الوجه يدلّ تحريم الميتة على تحريم أكلها، وما شاكله، وتحريم الأمهات يدلّ على تحريم الاستمتاع بهنّ في الوجوه التي هي الغرض في النساء؛ وعلى هذا الوجه قال، صلّى الله عليه: «لعن الله اليهود، حُرِّمَت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها»[١]؛ ولا يشتبه على أحد معنى قوله عليه السلام: «أُحِلَّت لنا ميتتان ودمان»[٢]. الحديث... وقوله: «الطهور ماؤه الحلّ ميتته»[٣]، إلى ما شاكله؛ فإن ورد الخطاب في ذلك على وجه لا يُفهَم التعارف فيه فالواجب ما حكيناه عن «أبي هاشم» وإن كان لا يمتنع، وإن سلّم أن ذلك مجاز، أن يقال: الواجب إذا علم أنه لم يرد بهم تحريم العين أن يحمل على تحريم التصرف فيه؛ فإذا عَدِمنا الدليل المخصِّص لم يكن بأن يحمل على البعض أولى أن يحمل على الجميع، على ما قدَّمناه في الخطاب، إذا لم تَرِد به الحقيقة: أن الواجب حمله على كل وجوه المجاز، إذا أمكن ذلك فيه، وتساوت، ولم يفضل بعضها على بعض في الرتبة.

[في الدلالة أن التحريم والتحليل يجريان مجرى الخبر]

واعلم أن التحريم من قبل الله تعالى ذكره، لا يكون إلا جاريًا مجرى الدلالة والخبر، وكذلك التحليل والإباحة؛ فلا فرق بين قوله: «حرّمت عليكم كذا» وبين قوله: فساد وقبيح، في أن وجه الدلالة في الجميع يتفق، ولا يختلف، وإنما كان كذلك من قَبل أن المحرم لا يكون محرمًا لعلّة، ولا باختيار مختار، وإنما يكون كذلك لوجوه يعلم أنه يقع عليها، فيقبح لأجلها،

---

(١) من حديث أبي هريرة، رواه البخاري بهذا اللفظ، ورواه أيضًا بلفظ: «حُرِّمَت عليهم الشحوم فجمَّلوها فباعوها».

(٢) من حديث ابن عمر، رواه ابن ماجه في سُننه، وتتمته: «... فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال».

(٣) من حديث أبي هريرة، رواه البخاري في صحيحه، وتمامه: «سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إنّا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: هو الطهور ماؤه...» الحديث.

فلو أنه تعالى حرم شكر النعمة ما كان يصير محرمًا لتقدّم المعرفة بوجوبه، ولو كان التحريم يحصل من قبله لكان تقدّم المعرفة لا يؤثّر في ذلك، كما لا يؤثّر تقدّم المعرفة بأن الطعام ملك لزيد، في أنه يصير مُباحًا بإباحته، ويفارق ذلك الإباحة الواقعة من أحدنا، لأنها تتضمن حصول سرور من المُبيح في الحلّ يعادل ما يلحقه من المَضَرَّة فيغيِّر حُكم المُباح في الوقت لأجل ذلك. وهذه القضية لا تتأتى فيه، فلذلك صارت الإباحة من قبله، والحَظْر والتحريم، والتحليل جارية مجرى الخبر والدلالة، لكنه، جلَّ وعزَّ، مع التكليف لا بدَّ من أن يبيِّن المحرم من فعل العبد، لكي يجتنبه، فإذا لم يرِد البيان علم أن لا تحريم؛ فأما المُباح فلا يجب ذلك فيه، لأنه لا يتعلق بالتكليف في كل حال، وإن تعلق بالتكليف فالحال ما قدَّمناه؛ وإذا لم يتعلق بالتكليف فالواجب فيه أن يجري على طريقة الفعل؛ ولم نذكر التحريم والتحليل في هذا الباب لأنهما يفارقان الواجب والندب لأن الحال في الجميع واحدة، من حيث يعلم أنه تعالى بإيجابه الشيء يدل على أنه واجب فهو كالخبر في بابه. وكذلك القول فيما يرغب فيه جميع ما يصدر عنه، جلَّ وعزَّ، من هذه الأحكام لا يخرج عن هذه الطريقة، فأما أحدنا فكما قد يُبيح بأن يفعل ما يعلم عنده تغير حال المُباح فكذلك قد يُوجِب على هذا الحد، لأنه إذا خوَّف غيره من تلف نفسه؛ إن لم يبذل بعض ملكه فقد أوجب عليه بذل ذلك، وإن كان الإيجاب ربما قبح، وربما حسن، لأنه لو أعلمه أنه إن لم يبذل بعض مُلكه لحقه التلف، من قِبَل غيره، وبعثه على التحرّز لكان في حكم المُوجِب، وإيجابه يحسن، لكن إيجاب العبد وإباحته لا بدَّ من أن يستند إلى كمال العقل، والتمكن البالغ، وليس كذلك ما يصدر عنه، فحلَّ ذلك محل إنعام العبد على غيره، في أنه إنما يكون نعمة على طريق التبع لنِعَم الله، وليس كذلك حال نعمه تعالى، لأنها الأصول، وأحد ما يدل على أن الشيء محرَّم تعلّق الذّمّ به، لأنه من حقه أن لا يتعلق الحسن، فمتى ورد ذلك في الخطاب علم أنه محرَّم، وكذلك القول في تعلّق الوعيد بالفعل، في أنه لا يدلّ على تحريمه، ولا يدلّ عندنا على كبره، لأن الصغائر كالكبائر في

أن الوعيد يتعلق بها، فلو كان لأنه مكفَّر بكثرة الطاعات لا يتعلق الوعيد به لما تعلق بالكبائر، لأنها تصير مكفَّرة بالتوبة. وسنبيِّن في باب الوعيد: أن الوعيد يتعلق على شرط، والصغير كالكبير في أنه يدخل فيه، فإن انضاف إلى ذلك الاستخفاف والإهانة لكان الحدّ، فلا بدَّ من أن يكون دالّاً على أنه محرّم، وعلى أنه كبير. فإن انضاف إلى ذلك تعلق اللعن به، أو تعلق الدعاء عليه لأجله فكمثل؛ فإن وجب من جهة السمع المنع منه، لا لأمر يخصّ فلا بدَّ من كونه قبيحًا، لأنه لا يجوز أن يمنع الغير من الإقدام على الحسن، وإنما يحسُن منعه من القبيح؛ فأما إذا كان منعه من جهة أن ذلك من المضارّ التي يجب أن يتوقَّاها فذلك لا يدلّ على قبحه، وإن لزمه أن يمنع الغير من الغير فيجب أن يكون ذلك دلالة القُبْح. ولذلك يلزمنا أن نمنع الغير من ظلم الغير، ولا يحسُن أن يمنعه من العدل؛ وربما كان ما يأتيه من تناول ما هو في الظاهر مال الغير تناولًا لملكه أو لحقه، ويجب المنع منه، لأنه وإن كان ملكه وحقه فليس له أن يتناوله على هذا الحدّ، فيعود الحال فيه إلى أن يحرّم ويقبح. وقد يدلّ على تحريم الفعل أن يعلم أنه ليس بحسن، ولا هو داخل في أقسام الحسن فيعلمه قبيحًا إذا وقع من العاقل القادر على ما قدَّمنا القول فيه. فإذا ورد عنه التخويف من الفعل فذلك دلالة تحريمه؛ وإن ورد منه تعالى المنع من الفعل بالقول حلَّ محل النهي، بل يكون أوكد.

[في بيان أن الخطاب يدل على الفعل المحرم]

وقد يدلّ على أن الفعل محرَّم وُرُود النص بأنه فساد، وأنه يختار عنده القبيح، أو ترك الواجب، على وجه لولاه كان لا يختار، إلى ما شاكَل ذلك؛ لأنه لا فرق بين أن ينصّ على قبحه أو على الوجه الذي يقبح عليه، ولأجله. وقد سلف بيان جميع ذلك.

وقد يدلّ على أن الفعل محرّم متى ورد الخطاب بسائر العبارات، التي قدَّمنا أنها من جهة اللغة أو التعارف لا تصحّ إلا في القبيح، أو في قبح مخصوص، نحو وصفه بأنه فسق، أو خطأ، أو باطل، إلى ما شاكَلَ ذلك. فأما ما يدلّ على ذلك من غير جهة الخطاب، فسنبيِّنه من بعد.

فصل في بيان ما يدلّ على أن الفعل مُباح، من الأدلة السمعية، وما يتصل بذلك

[في بيان أن الخبر يدلّ على المُباح كما يدلّ على المحرَّم]

قد يدلّ على ذلك الخبر، عن أنه مُباح، أو حلال، أو طلق، إلى سائر العبارات التي تفيد ذلك فيه، ولا فرق بين الخبر، وبين أن يقول، جلَّ وعزَّ، قد أبحت، أو أحللت، أو أُبيح، أو أحلّ لكم، على ما قدَّمنا القول فيه، وبيَّنَّا القول في ذلك إذا تعلق بالعين، فإذا تعلَّق بالفعل فلا وجه لإعادته. وكذلك القول في النص إذا ورد بمعنى الإباحة، لأنه لا فرق بين أن يقول في الفعل إنه مُباح، وبين قوله لا ذمّ على فاعله، ولا مدح، إلى ما شاكَل ذلك. وقد بيَّنَّا أن لفظ الأمر بعد الحَظْر ليس هو دليل الإباحة إلا إذا قارنه ما يدلّ على أنه ليس على الإيجاب والنّدب، فيحكم بذلك فيه.

والأقرب في الأدلة السمعية أنها إنما تدلّ على أحكام غير متقرّرة في العقول، دون الإباحة، وأن تكون الإباحة جارية على طريقة العقل، لا المُباحات التي لها مدخل في الإلطاف، كذبح البهائم، وما شاكله؛ وقد بيَّنَّا أن شيخنا «أبا علي» رحمه الله يجري إباحة تأديب الولد وتعليمه مجرى السمعيَّات، وأن «أبا هاشم» رحمه الله يُجريه مجرى العقليات، وأوضحنا الكلام في ذلك؛ فأما مَن يقول من المتفقِّهة وغيرهم: إن كل الأشياء على الحظر، وأنه يحتاج في معرفة إباحة كل شيء إلى السمع فسنُورِد فيه جملة ملخصة.

فصل في بيان ما هو أصل في الحَظْر، وما هو أصل في الإباحة، وما يتصل بذلك

[في بيان أن الأصل في الإباحة هو المنفعة عقلًا وسمعًا]

الذي يذهب إليه مشايخنا رحمهم الله، في هذا الباب أن كل فعل للمكلَّف فيه غرض من نفع أو غيره، وخرج ذلك الفعل من أن يجري مجرى الحقوق، ولم يكن إضرارًا به ولا بغيره في عاجِل ولا آجِل فيجب أن يدخل في باب الإباحة العقلية؛ وإنما يعدل عن ذلك لدلالة؛ وهذا معنى قولهم: إن

الأشياء على الإباحة لأنهم لا يريدون جميع الأشياء، لأن فيها ما يعلم بالعقل قبحه، كما أن فيها ما يعلم وجوبه وكونه ندبًا؛ فإنما المراد ما قدَّمنا صفته من المتكلمين والفقهاء مَن يقول بالضدّ من ذلك، فيجعل الجميع على الحظر، إلا ما ورد السمع بإباحته؛ ويزعمون أن تصرّف العبد لا يُستَباح إلا بإذن، ولا أحد منّا إلا وهو مملوك لله تعالى، فلا يحلّ له أن يتصرَّف إلا بإذنه، كما لا يحلّ لأحدنا أن يتصرف في نفس غيره وماله إلا بإذن لهذه العلَّة.

[في بيان أن الأصل في الحظر هو الضرر عقلًا وسمعًا]

ومنهم مَن يقول: ما العبد مضطر إليه لا بدَّ من القول بأنه مُباح، فأما ما عداه فهو على الحظر؛ قالوا: لأن الحكيم لا يجوز أن لا يُزيل المَضَرَّة عن الغير، وقد يجوز أن لا ينفع الغير. وهذه المسألة لا بدَّ فيها من تسليم جواز تقدّم أدلة العقل على أدلة السمع، لأنه متى لم تجوّز ذلك لم يكن لها معنى إلا على طريقة التقدير؛ ومتى سلّم أن العقل وأدلته يصحّ تقدّمها على وُرُود السمع فالذي ذكرناه لا بدَّ من صحته، لأن المتقرّر في العقل أنه: لا بدَّ في الأفعال من مُباح ومحظور، وندب وواجب؛ ولكل ذلك أصل في العقول يعلم باضطرار، إما على طريق التفصيل، أو على طريق الجملة. فيعلم قُبْح الظلم باضطرار، وقبح كذب معين باضطرار، على ما قدَّمناه؛ وكذلك القول في وجوب كثير من الواجبات، وكون كثير من المحسّنات ندبًا؛ فإذا كان لا بدَّ مما قلناه فالذي يعلم أهل العقول أنه مُباح ليس إلا ما قدَّمنا صفته، من أن له فيه غرضًا ومنفعة معلومة، أو مظنونة، ولا ضرر عليه، ولا على غيره على وجه؛ ولو لم نقل: إن ما هذا حاله مُباح لم يحصل للإباحة أصل في العقول، كما لو لم نقل: إن الظلم قبيح لم يحصل لقبح المضارّ أصل في العقول؛ ومما يبيِّن ذلك: أنه قد ثبت في العقل أنه لا يجوز أن لا يمكن العاقل أن ينفكّ من القبيح، وأن جميع تصرّفه لا يصحّ أن يكون قبيحًا، مع الدواعي والأغراض؛ وهذا متى لم نقل به حلَّ محل التكليف، تكليف ما لا يُطاق؛ فإذا ثبت ذلك وجب أن يعلم أن تنفس الإنسان وحركاته إلى غيرهما يحسُن، ولا وجه يحسُن لأجله إلا ما قدَّمناه.

[في بيان أن الحكمة الإلـٰهية تقتضي في المُباح أن يكون نافعًا]

وقد قال بعض شيوخنا: إن النفس، إلى ما شاكله مُباح باضطرار؛ وإذا صحَّ ذلك وجب أن ينظر في علَّته؛ وإنما صار مُباحًا لأنه لا مَضَرَّة فيه، على وجه، وفيه نفع وغرض بالدليل على ذلك أنه لو كان فيه مَضَرَّة لم يحسُن، ولو لم يكن فيه غرض لم يحسُن، وإذا زالا جميعًا حَسُن، فيجب أن تكون العلَّة ما قدَّمناه؛ فإذا كانت موجودة في كل ما قلناه على الإباحة. وقد اعتمد شيوخنا في ذلك على أنه تعالى قد خلق الخلق لنفعهم، فلا يجوز أن يخلق ما يصحّ أن ينتفع به إلا وقد أراد أن ينفع به، وإلا كان في حكم العابث، كما لا يجوز، متى صحَّ الاعتبار بما خلق، والتكليف قائم، إلا ويريد الاعتبار بما خلق. وبيَّنوا أنه لا يجوز أن يقال: نخرج من كونه عبثًا بأحد الوجهين، بأن بيَّنوا أن الفعل إذا صحَّ أن يقع على وجهين، كل واحد منهما في حكم المنفصل من الآخر حلَّ محل الفعلين، فكما أن خروج أحدهما من كونه عبثًا لا يُوجِب حُسْن الآخر فكذلك حصول أحد الوجهين فيه لا يُخرِجه من أن يكون عبثًا من الوجه الآخر.

[في بيان أن الإباحة مشروطة بالنفع أو عدم الضرر]

وقد بيَّنَّا أن الذي له لا يحلّ لأحدنا أن يتصرف في مُلْك غيره ليس هو كونه مُلْكًا لغيره، لأنه لو كان كذلك لوجب مع الإباحة أن لا يجوز أن يتصرف فيه لأن بإباحته لغيره أكل طعامه لم يخرج أن يكون مالِكًا له، وإنما العلَّة في ذلك أنه إضرار به. يبيِّن ذلك أن إباحته لمَّا دلَّت على سرور وزوال الضرر، حَسُن التصرّف في مُلْكه وعبده.

ويبيِّن ما قلناه أن ما يتساقط من السنابل عند الحَصْد، في أنه ملكه بمنزلة المُتَناوَل المحمول، ومع ذلك فأحدهما مُباح، لأنه قد صار مما لا مَضَرَّة عليه في تناوله، والآخر محظور، وإن كان حالهما سواء في أنه أولى بهما؛ وعلى هذا الوجه نقدِّر في العقول أنه يجوز لأحدنا أن يتناول من الماء الجاري في دار غيره، إذا أباح له دخولها، ومُباح له أن يستظلّ بظلِّ داره، إلى غير ذلك، لمّا لم يكن عليه فيه مَضَرَّة.

ويبيِّن صحة ما قلناه: أنه لو أذِن له في تناول مُلْكه، وأباح ذلك والمعلوم أنه يضرّه، ولا نفع له، ولا سرور، لم يخرج من أن يكون محظورًا، وكل ذلك يبيِّن أن العلَّة ما ذكرناه؛ ويُوجِب سقوط ما أورده في هذا الباب.

وقد بيَّنَّا أن هذا التعليل يتناقض، لأنه إن قبح أن يتصرف بالإقدام إلا بإذن فكذلك الإحجام؛ وإن قبح بالفعل، فكذلك بالترك؛ وإن قبح أن يتنفس إلا بإذن، لأنه تصرف في ملكه تعالى فكذلك يقبح حبس التنفس، لأنه تصرف في ملكه، وإذا كان الحال فيهما واحدة، وأحدهما يضرّ، والآخر لا يضرّ، فبأن يجوز ما لا يضرّ أولى؛ وكل ذلك يبيِّن سقوط قول مَن خالفنا في هذا الباب؛ وقول مَن يقول: إن الذي يقول فيه إنه على الإباحة ما يضطر العبد إليه من حيث تلحقه المَضَرَّة أن يفعله في الوقت، بعيد. لأن ما أوجب فيما هذا حاله أن يكون مُباحًا أولى؛ لأن ما يتحرَّز به من المضار إما أن يكون مُلجِئًا إلى فعله أو يجب أن يفعله، وكِلا الوجهين لا يدخلان باب الإباحة.

[في بيان أن المُباح والمحظور يُعرَفان بالسمع وبالأدلة]

فإن قال: إذا شرطتم لكونه مُباحًا أن يعلم أن لا ضرر عليه وعلى غيره عاجلًا، فيجب أن لا يعلموه مُباحًا مع تجويزكم أن فيه مفسدة، ويضرّ في العاقبة.

قيل له: إن أهل العقول يعلمون أن ما هذا حاله يُعلَم بالسمع، ومن قبل الأنبياء صلوات الله عليهم، ويعلمون أنه لا بدَّ من أن ينصب تعالى الأدلة، فيما هو مصلحة أو مفسدة، فإذا علموا ذلك، وعرفوا أن تكليف الفعل قد انفرد من النبوّات، أو علموا في أمور مخصوصة أن الأنبياء غيَّروا حالها فقد علموا أن ذلك لا مفسدة فيه، ولا بدَّ من أن يعلموا عند ذلك أنه مُباح؛ هذا إن لم يعرفوا إباحته إلا من جهة الاستدلال؛ فأما إن عرفوه باضطرار فعلمهم بأنه مُباح يتضمن العلم بأنه لا مفسدة فيه، لأنه كالمبني عليه؛ ولا يجوز حصول العلم الذي هو الفرع إلا مع حصول أصله. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فأما دليل الإباحة إذا كان من غير جهة الخطاب فسنبيِّنه من بعد.

فصل في بيان ما يدلّ على حُسْن الفعل، وكونه ندبًا، وما يتصل بذلك

[في بيان أن ظاهر الخطاب يدلّ على حُسْن الفعل والخبر أو الأمر]

قد يعلم حُسْن الفعل بكل خطاب تضمن ظاهره ذلك، ولا فرق بين أن يفيد الحُسْن لفظًا أو معنًى في أنه يفيد على ذلك في الوجهين؛ ولا فرق بين أن يردّ بأنه حسن، أو بسائر الألفاظ القائمة مقام هذا اللفظ؛ ولا فرق بين أن يردّ على طريقة الخبر، وبين أن يردّ على طريقة الأمر، وما شاكله على ما تقدَّم، ذكرنا له؛ فأما كون الفعل ندبًا فليس يكفي في الدلالة عليه وُرُود الخطاب بحُسنه، بل الخطاب بحُسْن الفعل لم يجز أن لا يقترن به قرينة، تعلم به صفة ذلك الحُسْن إلا أن يكون لمعنى الإباحة، فقد يجوز أن يتجرَّد؛ لأنه إذا ورد بحُسْن ما لولا وُرُود السمع فيه لكان من باب الحَظْر العقلي، فهذا القدر قد دلَ على أدنى منازل حُسْنه، وهو الإباحة؛ فأما ما عدا ذلك فلا بدَّ فيه من قرينة التكليف في الفعل، فمتى تجرَّد دلَّ على أنه ندب، لأن ذلك أولة منازله، نحو أن يقول، جلَّ وعزَّ، كلَّفتكم الفعل وتعبَّدتكم به، ونحو الأمر والترغيب، ونحو وصفه بأنه خير ومستحب، وطاعة لله، إلى ما شاكل ذلك؛ لأنه لا يختص بذلك إلا وهو ندب، ولو كان واجبًا لدلَّ عليه، تعالى، فخلُوُه من الدليل المقتضي لوجوبه يُوجِب أنه ندب، وليس بواجب؛ وكذلك فلو بيَّن، جلَّ وعزَّ، وجه كونه ندبًا لكان هذا حاله؛ والمدح على الفعل إذا تجرَّد دلَّ على ذلك، وكذلك علمنا بأنه مما يستحق به الثواب إلى ما شاكل ذلك، وكل دليل يدل على أنه تعالى مُريد منّا الفعل، أو مُحِبٌّ له، أو راضٍ به، إلى ما شاكله يدلّ على أن الفعل ندب، أو عُرِّي من دلالة الإيجاب؛ وكذلك القول فيما يدل على أنه إنعام على الغير، وإحسان إليه، في أنه يدلّ على هذا القدر إذا عُرِّي من دلالة الإيجاب، ومتى ورد الخطاب في الفعل أنه أولى من تركه، وأفضل من تركه، وخير من تركه، فهو علامة الندب، لأن ذلك لا يستعمل فيما عداه. وهذه الجملة تُغني عمّا وراءها.

فصل في بيان ما يُعرَف به ما يتعلق بهذه الأحكام: من سبب، ووقف، وشرط، وعلّة. وسائر ما يتصل بذلك

[في بيان معرفة الأحكام ومتعلقاتها]

قد بيَّنَّا فيما تقدم أن الذي تَرِد به أدلة السمع لا بدَّ من أن يكون متضمنًا للأحكام التي ذكرناها، أو له بها تعلّق، وقد بيَّنَّا تفصيل ذلك، ومعاني الألفاظ المذكورة في هذا الباب. والذي يعلم ذلك به من الخطاب كل خطاب يُفهَم من ظاهره ذلك لفظًا أو معنى، لأنه لا فرق بين أن يُوجِب، جلّ وعزَّ، الفعل عند وقت، أو يشرطه بالوقت، أو يبيِّن أنه لولاه لَما وجب، وكذلك القول في شرائطه المقارنة أو المتقدمة. فأما تعليل الحكم فإنه يُعلَم بالألفاظ الموضوعة للتعليل كقول القائل: لعلّة كيت وكيت، ولأجله، أو لأنه بهذه الصفة، إلى ما شاكَل ذلك.

وقد بيَّنَّا في «العمد» أن نفس الوصف إذا أُورِد عقيب الحكم يُعلَم أنه علَّة، حتى يصحّ تعلّقه به، وذكرنا نظائر ذلك، والكلام في كل ما يتعلق بهذه الأحكام يجري على هذ النحو.

وقد بيَّنَّا ما الذي يدلّ على فساد الفعل وأجزائه، بما لا وجه لإعادته.

وقد بيَّنَّا أن في أدلة هذه الأحكام ما يُعلَم بالسمع، كأخبار الآحاد وغيرها، وسندلّ على ذلك من بعد.

[في بيان وجوب معرفة مضمون الخطاب من خلال دلالاته]

وقد بيَّنَّا أن الخطاب قد يدلّ على الحكم بوجوبه، وقد يدلّ عليه بصريحه، وبفحواه، وبفائدته، إلى غير ذلك، فلا يجب أن تجعل دلالة الخطاب مقصورة على وجه واحد، بل يجب أن يتأمل وجه دلالته، فيحكم بذلك فيه، إن اختلفت؛ وكل ذلك مشروح في «العمد» وغيره، وإنما نذكر الآن ما الحاجة إليه في هذا الموضع ماسَّة.

وإذ قد بيَّنَّا أدلة الخطاب فسنبيِّن ما عداه من أدلة السمع، من الإجماع، والأفعال؛ ثم نبيِّن ما به يُعلَم زوال الأحكام الشرعية؛ من نسخ وغيره. ونبيِّن ما عدّه الناس من أدلة السمع، وليس منه.

الكلام في الإجماع

فصل في بيان صورة الإجماع

[في تعريفه الإجماع وإثبات أنه حجة يُعَوَّلُ عليها]

اعلم. . . أنه لا يصحّ إقامة الدلالة على أنه حجة إلا وقد عرف صورته، كما قلنا في الخطاب: إنه يجب أن تعرف كيفية المُواضعة عليه؛ ثم يعلم أنه دلالة.

وصورة الإجماع: حصول مشاركة البعض للبعض، فيما نُسِب إلى أنه إجماعهم فما كان هذا حاله، يُوصَف بأنه إجماع، متى كان ذلك من جهتهم، على وجه التعمّد والقصد، لأن ما يقع على حدّ السهو لا مُعتَبَر به، وما يشتركون فيه باضطرار لا مُعتَبَر به؛ ولا فرق بين أن يكون اتفاقهم في ذلك واشتراكهم فيه في وقت واحد، أو أوقات؛ كما لا فرق في ذلك بين الأفعال المختلفة، وإن اشتركوا في أفعال القلوب، أو أفعال الجوارح أو غيرهما، والحال واحدة في أنه إجماع، ولا يفيد كون ذلك إجماعًا منهم، من حيث اللغة، أن ذلك حق، أو باطل، لأن إجماعهم عليه، واشتراكهم فيه بمنزلة فِعْل الواحد، في أنه لا يفيد ذلك، وبمنزلة كون الكلام خبرًا، في أنه لا يفيد كونه صدقًا وحقًّا، فهو موقوف على الدلالة؛ ويخالف ذلك وصف الدليل بأنه دليل، والخبر بأنه صدق، والعلم بأنه علم، من حيث كانت هذه الأمور مقيدة لتعلّقها بالشيء على ما هو عليه؛ وذلك لا يصحّ فيما يجتمع اليوم عليه، كما لا يصحّ فيما انفرد كل واحد منهم به، أو أخبر به؛ وهذا بَيِّن.

فصل في أن هذا الإجماع يصحّ حصوله ووقوعه، وما يتصل بذلك

[في بيان حصول الإجماع وصحته]

قد بيَّنَّا في باب الأخبار ما يصحّ اجتماع الجمع العظيم عليه بالعادة، وما يمتنع، وذلك يبيِّن صحة وقوع الإجماع، لأنّا لا نعتبر فيه اجتماعهم في حالة

واحدة، فيقال: إن ذلك يتعذَّر إلا في ترتيب جامع من مُواطأة أو غيرها؛ وإنما يعتبر حصول القول إجماعًا في أوقات وأحوال، وذلك لا يمتنع. يبيِّن ذلك أن الجمع العظيم يجتمعون على المذهب لشُبهة أو لتقليد، وما يجري مجراهما من الأسباب الداعية إلى الإجماع على ذلك، فهو منكر مثله في إجماع الأمة؛ لأنّا لا نقول: إنها تجمع بحجة، وما يجري مجرى الحجة، فقد بيَّنَّا أن الجمع العظيم قد يصحّ منهم أن يجتمعوا على الأمر في حالة واحدة، إذا كان هناك ما يدعو إليه، كاجتماع الجمع العظيم، على السعي إلى الجمعة، وعلى الوقوف بعَرَفَة، إلى ما شاكلهما.

[في بيان أن الاجتماع على القول غير متعذّر]

فإن قيل: إذا جاز على كل واحد منهم أن يخطىء في ذلك، فجوّزوه على الجمع.

قيل له: إنّا لم نقصد بهذ الكلام إلى أنه صواب فيطعن فيه مما ذكرته؛ وإنما أردنا أن نبيِّن أن اجتماعهم على القول ممكن صحيح، ثم الكلام في أنه حقٌّ أو باطل موقوف على الدلالة. ونحن نتكلم على ذلك بعد إقامة الدلالة، على أن الإجماع حجّة.

فإن قال: قد يصحّ مع اختلاف هِمَمهم ودواعيهم أن يتفقوا على القول في وقت أو أوقات.

قيل له: قد بيَّنَّا صحة ذلك عند شُبهة، أو تقليد من الجمع العظيم، فبأن يصحّ ذلك عند دليل وحجة أو، لأن من حق الحجة أن تكون جامِعَة، وهي في ذلك أقوى من التقليد والشُّبهة.

فصل في أنه لا يمتنع في إجماع أمة أو جماعة أن يكون صوابًا دون آحادهم وأبعاضهم

[في بيان رأي مَن يعتقد أن الإجماع ليس حجة]

اعلم أن فيمن خالف في هذا الباب، من الإمامية[١] وغيرهم، مَن

(١) وهو اسم عامّ للفِرَق التي تعتقد بإمامة عليّ عليه السلام وأبنائه. ويقولون: «لا يمكن أن تخلو=

يعتمد، في أن الإجماع لا يكون حقًّا، على هذه الشُّبهة، فيزعم أنه لا يجوز في العقول أن كل واحد منهم يجوز أن يخطىء، ولا يجوز ذلك على جماعتهم، مع أن فِعْل جماعتهم، هو فعل كل واحد منهم؛ لأن ذلك يتناقض؛ ويزعمون أنه يتناقض في الاعتقاد، لأنّا إذا علمنا، أو اعتقدنا أن كل واحد منهم يجوز أن يخطىء لم يصحّ أن يعلم في كلهم أنهم لا يُخطئون، وربما أوردوا ذلك على غير هذ الوجه؛ فيقولون: إذا كان من حق جميعهم الصواب فذلك دليل العصمة[1]، ولا يجوز أن يكون جميعهم كذلك إلا وكل واحد منهم معصوم، في ذلك إبطال تعليق الحجة بإجماعهم، ويُوجِب أن كل واحد منهم حجة، وأن سبيلهم سبيل الأنبياء، إذا اجتمعوا أو انفردوا، وبما تسلقوا بذلك إلى أنه إذا كان لا بدَّ من حجة، وبطل أن يكون ذلك إجماع قوم فيجب أن يكون هو الإمام المعصوم، وإجماع الأمة إنما يكون حجة لكونه فيهم.

وربما مثَّلوا ذلك بأن كل اليهود إذا كانوا كفَّارًا فكل واحد لا محالة كافر؛ وتسلك في ذلك ما قدَّمنا ذِكره في الحوادث الماضية، التي بيَّنَّا أن كل واحد منها إذا كان محدثًا وجب في الكل ذلك.

[في تبيان أن الإجماع جائز]

واعلم أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب، وإن كان قد يختار الخطأ إذا انفرد، كما لا يمتنع فيهم أن يصيبوا في الرأي إذا اشتركوا فيه، وإن جاز أن يخطىء كل واحد منهم فيما يستبدّ به، وإذا جاز ذلك لم يمتنع أن يردّ النص

= الأرض من إمام، والإمامة رئاسة عامَّة في أمور الدِّين والدنيا، وهي نيابة عن النبي ﷺ. (الاقتصاد في الاعتقاد؛ محيط المحيط؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد).

(١) العصمة: قال القاضي عبد الجبار: «العصمة في الأصل هي المنع، وقد صارت بالعُرْف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه؛ كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٠). العصمة هي ما اعتصم به الإنسان من الشيء؛ كأنه امتنع به عن الوقوع فيما يكره. (أوائل المقالات ص ١٢٢).

بأن إجماعهم حق، ويكون إجماعهم مُخالِفًا لقول كل واحد منهم، وإذا صحَّ ذلك في عشرة بأعيانهم صحَّ مثله في مائة، وفي أكثر من ذلك؛ وإذا صحَّ في معينين صحَّ في مَن يختصّ بصفة؛ لأن الطريقة واحدة، فلا يمتنع أن يكون المعلوم من بني تميم أنهم يصيبون إذا اجتمعوا، وإن جاز عليهم الخطأ إذا تفرَّقوا، قلّوا أم كثروا، فما الذي يمنع من مثله في إجماع المصدقين بمحمد، صلّى الله عليه؟

وإنما كان يتناقض ذلك لو كان يعتبر ما جعلناه خطأ هو الذي جعلناه صوابًا، أو الذي جوَّزنا فيه أن يكون خطأ هو الذي قطعنا عليه أنه صواب: فأما إذا كان الفعل مختلفًا، أو الوجه الذي وقع عليه مختلفًا فلا مانع يمنع من ذلك.

وقد بيَّنًا أن تجويز الخطأ على بعضهم يُراد به الشك، من حيث لا دليل على أن الذي يختاره لا يكون إلا صوابًا، ولذلك لمّا دلَّت الدلالة في النبي عليه السلام، أنه لا يختار فيما يؤدِّيه إلا الصواب، لم نجوِّز ذلك؛ فإذا ارتفع هذا التجويز في الجماعة بالدلالة الدَّالَّة على أن قولهم حجة، زال التجويز في الجماعة على الوجه الذي يزول في الواحد، إذا كان عليه دليل، ولسنا نعني بأن ذلك جائز أنه مقدور، لأنه لا يجوز أن يقدر كل واحد منهم على أمر إذا انفردوا ولا يقدرون عليه إذا اجتمعوا؛ لأن ذلك كالمتناقض، بل الأقرب أنه لا يمتنع عند اجتماعهم أن يقدروا على ما يقدر كل واحد منهم عليه عند المعاونة، فإذا لم يكن المراد ذلك، وإنما كان المراد الشك فالذي ادّعوه من التناقض زائل.

[في إثبات جواز الإجماع وصحته والرّدّ على المُخالفين]

وإذا كان المراد بقوله: إن الأمة معصومة أنها لا تختار عند الاجتماع إلا الصواب، فمن أين أن كل واحد منهم يجب أن يكون معصومًا! لما دلَّت الدلالة على أنه مع انفراده عن غيره بالفعل لا يختار إلا الصواب لولا أن الدلالة في النبوّات أوجبت أن كل واحد من الأنبياء معصوم لم يكن ليمتنع ما

ذكرناه؛ على أن ذلك يُوجِب على القوم ما لا قِبَل لهم به من أنه إذا جاز على كل واحد أن يشتغل عن بعض الأمور أن يجوز ذلك على جماعتهم في تلك الحال، حتى يُبطِل المعاش والصناعات؛ وإذا جاز في واحد منهم أن يسهو عن بعض الأمور أن يجوز على جماعتهم، وإذا جاز في واحد منهم أن يبطن خلاف ما يظهر أن يجوز على جماعتهم؛ وإذا جاز على الواحد أن يفتعل في الخبر عن الشيء الواحد أن يجوز على الجمع العظيم، وفي ذلك إبطال القول بالتواتر؛ ويفارق ذلك طريقة الإثبات، لأن الصفة إذا ثبتت لكل واحد من الجملة فهي ثابتة للجملة وإذا ثبتت للجملة وهي ثابتة لكل واحد؛ ومتى لم نقل بذلك كان نقصًا في القول والاعتقاد؛ ولو كان التجويز بهذه المنزلة لوجب أن يكون قولنا في الجماعة أن كل واحد يجوز أن يختار السفر يقتضي في جميعهم ذلك! وقد علمنا أنه غير ممتنع أن يعلم أن جميعهم يختارون ذلك، وكل واحد منهم يختاره إذا انفرد، ولا يجوز أن نثبتهم مسافرين، وكل واحد منهم ليس كذلك. وقد بيَّن شيوخنا، رحمهم الله، في ذلك أنه إذا جاز أن يختار زيد في الثاني الحركة بدلًا من السكون، والسكون بدلًا من الحركة، وإن امتنع أن يختارهما فقد ثبت أن الجواز في الآحاد لا يُوجِب جواز مثله في الجميع، وأن ذلك يجب أن يكون موقوفًا على الدلالة، وإذا صحَّ في فعل القادر الواجِد أن يكون صوابًا إذا تقدَّمه فعل له أجْر، ولو لم يتقدم لكان خطأ مثل ما نقوله في العبادات التي إنما تكون صوابًا بشروط ومقدمات فما الذي يمنع من كون فعله صوابًا إذا تقدَّم مثله من غيره، ومتى لم يتقدم ذلك لم يجب أن يكون صوابًا. وهذه طريقة أهل الحرمة والرأي من ذوي العقول، لأنهم إنما يجتمعون في النوازل والحوادث على المشاورة، لكي يحترزوا عن الخطأ، الذي لولا اجتماعهم لكان إلى أن يقع أجوَز؛ ولو كان الأمر على ما قاله المخالف لم يكن ليصحّ ذلك.

والكلام في قولهم إن الحجة في الإجماع هو قول الإمام يبطُل، لأنهم بنوا ذلك على إبطال القول بأن لإجماعهم من الحكم ما ليس لخلافهم، فإذا ثبت بُطلان ذلك بما قدَّمناه، وأن ذلك ممكن، وبيَّنَّا قيام الدلالة عليه فقد زال ما يتعلقون به، وإن كنّا نبيِّن من بعد فساد ذلك.

فصل في بيان الدلالة على أن الإجماع حجة، وما يتصل بذلك

[في إثبات أن الإجماع حجة بالاعتماد على الآيات القرآنية]

أحد ما يدلّ على ذلك قوله، جلّ وعزّ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: الآية ١١٥] فتوعّد، جلّ وعزّ، على العدول عن اتّباع سبيل المؤمنين كما توعَّد على مُشاقَّة الرسول بعد البيان، فيجب أن يدلّ ذلك على أن اتباع سبيلهم صواب، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهم حجّة فيما يتفقون عليه، لأنهم لو لم يكونوا حجة لم يجب ذلك فيهم، كما لا يجب ذلك فيمن ليس برسول، ويجب فيمن ثبت أنه رسول.

فإن قيل: إن الوعيد المذكور في الآية يتعلق بالأمرين، فمن أين أن اتّباعهم واجب؟

قيل له: تعلّق الوعيد بهما يقتضي تعلّقه بكل واحد منهما، لأنه لو لم يتعلق بكل واحد منهما لم يحسُن منه، جلّ وعزّ، أن يتوعَّد عليهما، كما لا يحسُن منه أن يتوعَّد على مُباح وقبيح، لما لم يتعلق الوعيد بالمُباح... يبيِّن ذلك أن الوعيد قد ثبت تعلّقه بمشاقَّة الرسول، بعد البيان، وإن انفرد، فلو كان الأمر كما قاله السائل لكان لا وجه لضمّ العدول عن اتّباع سبيل المؤمنين إلى ذلك، في الوعيد، لأنه يتعلق بالمشاقَّة إذا انفرد، ولا يتعلق بالعدول عن اتّباعهم إذا انفرد، فكيف يصحّ أن يضمّه إلى المشاقَّة والحال هذه؟! وهذا يبيِّن أن الجمع بينهما إنما حسن، لأن الوعيد يتعلق بكل واحد منهما.

فإن قال: هلّا قلتم إن المراد بذلك اتّباع غير سبيل المؤمنين، في باب المشاقَّة التي تقدَّم ذِكرها، فلا يدلّ ذلك على أن الإجماع حجّة؟

قيل له: ليس في الكلام دلالة على أن المراد ما ذكرته، لأنه تعالى أطلق الوعيد على العدول عن اتّباع سبيلهم، ولم يعلّقه بالمشاقّة التي تقدَّم ذكرها ولا وجه لما سألت عنه.

[في الدلالة على أن الإجماع حجة من خلال توضيح الآية]

فإن قال: إنه، جلَّ وعزَّ، توعّد على اتّباع غير سبيل المؤمنين، ولم يذكر ما حال سبيلهم، وهل يجب اتّباعه أو لا يجب؛ أو يكون حجة أو لا يكون، فلا يدلّ ذلك على ما ذكرتم، خصوصًا مع قولكم: إن تعليق الحكم بصفة الشيء لا يدلّ على أن ما عداها بخلافه، فكأنه تعالى يبيِّن أن خلاف طريقة المؤمنين يحرم اتّباعه، ويستحق مَن يتبع ذلك الوعيد، ولم يعرض لذكر سبيل المؤمنين أصلًا.

قيل له: إن الوعيد لما علقه، جلَّ وعزَّ، بغير سبيل المؤمنين حلَّ محل أن يعلِّقه بالعدول عن سبيل المؤمنين، وترك اتّباع سبيل المؤمنين، في أنه يقتضي لا محالة أن اتّباع سبيل المؤمنين صواب، وأن الوعيد واجب لتركه ومُفارقته. يبيِّن ذلك أنه علَّق الوعيد بما يجري مجرى الاستثناء من سبيل المؤمنين، وإذا عرف سبيلهم عرف ذلك الغير، الذي يحرُم عليه اتّباعه، وما حلَّ هذا المحل، فلا بدَّ من أن يدلّ على أن سبيل المؤمنين بخلافه؛ فكأنه تعالى أراد ما يجري مجرى النفي، ولو كان بصورة الإثبات، لأنه لا فرق بين ذلك وبين أن يقول: «ولا تتبع غير سبيل المؤمنين» وهذا بيِّن في التعارف، لأن أحدًا لو قال لغيره: «مَن أكل طعامي، وغير ما أبحته من مُلْكي فله العقوبة»، فالمُتعارَف لذلك أن آكل طعامه مخالف لذلك، وإنما العقوبة إنما تتعلق بخروجه عن أن يكون آكلًا لطعامه، وبين ما قدَّمناه أن اتّباع سبيل المؤمنين لو لم يكن حجة وصوابًا على ما نقوله لكان حاله في أنه قد يكون صوابًا وخطأً، بحسب قيام الدلالة حال اتّباع غير سبيلهم، في أنه قد يكون خطأً وصوابًا؛ ولو كان كذلك لم يصحّ أن يتعلق الوعيد باتّباع غير سبيلهم، دون اتّباع سبيلهم؛ وكان يُبطِل معنى الكلام، على أن ما خرج عن أن يكون سبيلًا للمؤمنين إذا حرم اتّباعه فإنما وجب ذلك فيه، لكونه غيرًا لسبيلهم، على ما يقتضيه اللفظ، وكونه غيرًا لسبيلهم بمنزلة كونه تركًا لسبيلهم، وخارجًا عن سبيلهم، فلا بدَّ من أن يدلّ على أن اتّباع سبيلهم هو الواجب ليخرج به عن أن يكون متّبعًا غير سبيلهم، وهذا كقول أحدنا لغيره لا تتبع خلاف طريقة

الصالحين، وغير سبيلهم، في أنه بعث له على اتّباع سبيل الصالحين أن لا يخرج عن ذلك، فلا فرق بين أن يذكره ويُوجِب اتّباعه، أو يتوعد على غيره وخلافه.

وبعد... فلا فرق في صحة هذه الدلالة بين أن يقال: إن اتّباع سبيل المؤمنين واجب، وخلافه محرّم، أو يقال: إنه صواب وخلافه محرّم، في أن على الوجهين يثبت أن الإجماع حجة، فإذا صحَّ ذلك وعلمنا بإجماعهم أنهم يجعلون الإجماع حجة على وجه الوجوب صحَّ كونه حجة، على هذا الوجه.

فإن قيل: لو كان الأمر كما زعمتم لوجب فيمن لا يسلك طريقة المؤمنين في النوافل وصدقات التطوّع أن يلحقه الوعيد.

قيل له: إن لفظة الاتّباع تقتضي أن يفعل ما يفعله المؤمنون، على الوجه الذي يفعلون عليه. فإذا فعلوا الفعل على وجه النقل فالقول بوجوب اتّباعهم فيه نقض لاتّباعهم، لأن ذلك إلى المخالفة أقرب، ومتى فعلوه على وجه الوجوب وجب اتّباعهم، ولا يمنع ذلك من صحة تعلّق الوعيد بالجملة، ويصير قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: الآية ١١٥] بمنزلة قوله: «ويتبع خلاف سبيلهم»، والمخالفة في ذلك لا تكون إلا خطأ، فإن كان في باب النقل فالمخالفة فيه ليس أن لا يفعل، لأنهم كما فعلوا فقد أجمعوا على أنه يجوز أن لا يفعل، فليس ترك الفعل بأن يكون اتباعًا لهم بأولى من نفس الفعل، وهذا بيِّن.

[في الرّدّ على بعض شبه المخالفين حول حجّيّة الإجماع]

فإن قال: إنه تعالى أراد بسبيل المؤمنين طريقتهم التي صاروا بها مؤمنين ولذلك علّق بالمؤمنين، وهذا يُوجِب أن يعلم أوّلًا في ذلك أنه من الإيمان، ثم يتبع به، وفي ذلك إبطال كونه حجة... يبيِّن ذلك أنه يجب أن يتبع سبيل المؤمن الواحد، على هذا الحدّ، كما يلزم اتّباع سبيل كل المؤمنين، لأن طريقة الإيمان لا تختلف، بأن يكثر مَن يعمل به، أو يقلّ؛ فإذا لم يدلّ ذلك على أن المؤمن الواحد حجة، فكذلك لا يدلّ على أن جماعتهم فيما يتفقون عليه حجّة.

قيل له: إن سبيل المؤمنين هو ما يظهر من فعلهم، وقولهم، وطريقتهم؛ لا يقتضي الظاهر إلا ذلك. فيجب أن يكون هو المراد، لأنه لا دليل يقتضي أن المراد ما به صاروا مؤمنين، حتى يجب حمل الكلام عليه؛ فالقول بذلك تخصيص لا دليل عليه، وصرف الكلام إلى مجاز، وذلك لا يصحّ.

وبعد... **فلو قيل**: إن الأمر بالضدّ مما قالوه لكان أقرب، لأنه تعالى عرف السبيل بالإضافة إلى المؤمنين، فيجب تقدّم كونهم مؤمنين، حتى يصحّ ذلك؛ ثم إذا وجب ما قلناه بَطُل ما سأل عنه، ويجب أن يحمل الكلام على أن الجماعة إذا علمناها مؤمنة فما يظهر من جماعتها، ويصير سبيلًا لها يجب أن يكون حقًّا يلزم اتّباعه، ويحرم العدول عنه؛ **على أنه يقال لهذا السائل**: إن كان المراد ما به صاروا مؤمنين فلا بدَّ من أن يعلمه كذلك بدليل عقلي أو سمعي، لأنه لا يمكن أن يقال: يعلم ذلك باجتماعهم عليه، لأنّا لا نعلم فيما اجتمعوا عليه أنهم صاروا به مؤمنين، متى لم تتقدَّم معرفتنا بأنه من الإيمان، وإذا وجب ذلك فما الفائدة في إضافة السبيل إليهم، وحصول هذه الإضافة كعدمها... يبيِّن ذلك: أنّا إذا علمنا في الفعل أنه من الإيمان، وأنه مما به يصير المؤمن مؤمنًا؛ ولا فرق بين أن يكون واقعًا من المؤمنين، أو من الفاسقين، في أن فعله واجب لأمر يرجع إلى ما عرفناه من حاله؛ فأما المزية لذِكر المؤمنين في ذلك، وكيف يصحّ أن يتعلق الإيجاب بالاتّباع على هذا القول، ولا حظّ للاتّباع فيه، لأنه إنما يجب أن يفعل من حيث ثبت بالدليل أنه من طريق المؤمنين فيما به يصيرون مؤمنين، وما هذا حاله يفعل لما علم من حاله، لا على جهة الاتّباع لمَن علمناه سبيلًا له.

فإن قال: ألستم تقولون: إن ما هو سبيل لهم يجب أن يفعل؛ لأنه جلَّ وعزَّ، يعتدّ به، ودلَّ على صوابه، ولم يُوجِب ذلك لئلا يكون لإضافته إلى المؤمنين فائدة. وكذلك القول فيما ذكرناه.

قيل له: إنّا وإن قلنا: إنّا لا نعتدّ بذلك من قبله تعالى فقد أعطينا الإضافة حقها، من حيث لم يعلم كون ذلك عبادة إلا من حيث كان سبيلًا للمؤمنين،

كما لا يعلم أن ما فعله الرسول، صلَّى الله عليه، عبادة إلا بفعله، والإضافة صحيحة على هذا الوجه، وليس كذلك ما سألت عنه؛ لأنَا قد بيَّنَّا أنه لا فائدة في ذلك على وجه من الوجوه.

[في بيان إيضاح حجِّيَّة الإجماع]

فإن قال: فيجب أن يكون الثلاثة من المؤمنين حجة فيما يظهر من طريقهم على ما يُوجبه الظاهر.

قيل له: قد بيَّنَّا في باب العموم: أن الألف واللام إذا دخلنا على ما هذه حاله دلَّتا على الجنس، فالواجب حمل الكلام على كل المؤمنين، وإذا وجب ذلك كان إجماعهم حجة، دون إجماع كل مؤمن منهم؛ وظاهر الكلام يدل على ما قلناه، لأنه تعالى ذكر مشاقّة الرسول؛ وإنما يظهر ذلك بالخروج عن طريقته، ومخالفته إلى طريقة غيره، لأن ما هذا حاله يكون مشاقًّا له، ثم أتبعه بذكر سبيل المؤمنين وتوعّد على الخروج عن طريقتهم في الاتّباع، وبين ذلك أن كل واحد منهما في أنه حجّة كصاحبه.

[في بيان أن المراد بالمؤمنين مَن يستحق الثواب لكي يكون إجماعهم حجة]

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة أن يكون الإجماع الذي هو إجماع المؤمنين دون كل أُمة، حتى لا يعتدّ عندكم في باب الإجماع بمَن أظهر التصديق بالرسول، صلَّى الله عليه، ممَّن دلَّ الدليل على كُفره وفسقه.

قيل له: إن الجواب عن ذلك مبني على قولين، كل واحد منهما ذهب إليه قوم؛ لأن فيهم مَن يقول: إن المراد بذلك مَن يستحق هذا الاسم من جهة الدِّين، ويستحق الثواب والمدح؛ فمَن قال بالقول الأول يجعل حجة في ذلك إجماع كل المصدِّقين بالرسول، صلَّى الله عليه؛ ومَن ذهب إلى القول الثاني يجعل الحجة إجماع المؤمنين خاصة، فإن تميَّزوا جعل إجماعهم هو الحجة، وإن لم يتميَّزوا جعل الحجة إجماع جميعهم، لعلمه بأن المؤمنين داخلون في جملتهم وأن الأمر الظاهر منهم هو سبيل المؤمنين لا محالة.

فإن قيل: فما الصحيح من هذين القولين عندكم؟

فإن قلتم: المراد به من صدق الرسول، تركتم الحقيقة لأن من قولكم: إن قولنا مؤمن منقول عن بابه، موضوع في الشرع للمدح.

فإن قلتم: يجب أن يحمل على ذلك من حيث أوجب تعالى اتّباع سبيلهم، فلا بدَّ من أن يريد به التصديق الذي يحصل به التمييز، ويعرف عنده المؤمن من غير المؤمن؛ لأنّا متى حملناه على مَن هو مؤمن في الحقيقة جرى مجرى تكليف ما لا يُطاق.

قيل لكم: قد يصحّ أن يعلم في الأمر الظاهر أنه سبيل المؤمنين إذا ظهر من جماعة المصَدِّقين، لدخول المؤمنين في جماعتهم، فالتكليف صحيح في ذلك، ويمكن أن يميز مَن يجب اتّباع سبيله ممَّن يحرم ذلك فيه.

وإن قلتم: المراد بذلك مَن هو مؤمن على الحقيقة.

قيل لكم: وما السبيل إلى معرفتهم؟ بل من أين أن في اللغة مَن هو مؤمن على الحقيقة، حتى يعلم فيما يظهر منه أنه من سبيل المؤمنين؛ بل من أين أن في المصَدِّقين مَن يقع هذا الاسم الذي هو الجمع عليهم.

فإن قلتم: إن ذلك معلوم في زمن الصحابة، رضي الله عنهم.

قيل لكم: فمن أين أنه معلوم في سائر الأعصار! وهذا يُوجِب بُطلان التعلّق بالظاهر أصلًا؛ لأنه إذا لم يحتمل إلا الوجهين اللذين بيَّنَّا فسادهما وجب أن يكون المراد غير ذلك.

قيل له: إن الظاهر يقتضي أن المراد بالمؤمنين مَن يستحق المدح والتعظيم والثواب، لأنه يتضمن لهم بإيجاب سبيلهم، ولأن قولنا مؤمن منقول عن بابه مفيد من الشرع لهذا المعنى؛ فلا يجوز أن يحمل ذلك على المصَدِّقين، لأن ذلك من حُكْم المجاز؛ وإنما يعدل عن الشرعي إلى اللغوي بدلالة، ولا يصحّ أن يحمل ذلك على أن المراد من صدق الرسول.

[في بيان سبيل معرفة المؤمنين]

فإن قيل: فكيف السبيل إلى أن يعرف المؤمنون ويميِّزوا من غيرهم، ونحن لا نقف على باطنهم! أوَليس في ذلك تكليف لِما لا يُطاق، ونَقْض للاستدلال بظاهر الآية.

قيل له: ليس الأمر كما قدَّرته، لأن لنا سبيلًا إلى تعرّف سبيل المؤمنين وطريقتهم، بأن نعرف دخول المؤمنين في جملة مَن ظهر منه القول والفعل؛ ولا فرق بين أن نعلمهم بأعيانهم، وبين أن نعرف دخولهم في جملة متميِّزة من غيرها... يبيِّن ذلك أنه صلَّى الله عليه، لو قال: اتّبعوا طريقة أولاد فلان، لكان لا فرق بين أن نعرفهم ونميِّزهم من غيرهم؛ وبين أن نعرف جملة من الناس وبين دخولهم فيها، ونعرف طريقة الجميع في أن على الوجهين جميعًا يصحّ منّا اتّباع سبيلهم؛ فليس يجب إذا لم يتميَّز بين المؤمنين وغيرهم أن لا تعرف به طريقتهم، ولا يجب ذلك تكليف ما لا يطاق وغيرهم أن لا يعرف به.

[في إثبات أن في كل عصر مؤمنين يُعَوَّل على إجماعهم]

فإن قال: ومن أين أن في جملة الأُمة مؤمنين لا محالة، في كل عصر، لأنه لا دليل لكم يدلّ على ذلك.

قيل له: قد أُجيب عن ذلك بوجهين: أحدهما أن نفس الظاهر يقتضي إثبات مؤمنين يصحّ أن يتبع سبيلهم، لأنه لا يجوز أن يتوعَّد، جلَّ وعزَّ، توعّدًا مطلقًا على العدول عن اتّباع المسلمين إلا وذلك ممكن في كل حال، ولا يصحّ دخوله في أن يكون ممكنًا إلا بأن يثبت في كل عصر جماعة من المؤمنين؛ وفي هذا إسقاط السؤال... يبيِّن ذلك أنه كما توعَّد على العدول عن اتّباع سبيلهم فكذلك توعّد على مشاقَّة الرسول؛ فإذا وجب في كل حال صحة المشاقَّة ليصحّ الوعيد المذكور، فكذلك يجب أن يصحّ في كل حال اتّباع سبيلهم والعدول عنها.

والوجه الثاني: أن الآية دالَّة على وجوب اتّباع سبيل المؤمنين؛ ونعلم أن في كل حال مؤمنين بدليل آخر وهو ما يثبت بالقرآن وغيره أن في كل حال طائفة من أمة الرسول، صلّى الله عليه، ظاهرين على الحق، وأن كل عصر شهداء يشهدون بالحق، إلى غير ذلك؛ وعلى الوجهين يسقط السؤال.

[في بيان أن الحجة تكون في إجماع المؤمنين الممدوحين وليس المسلمين]

فإن قيل: فيجب أن يكون الإجماع الذي هو حجة إجماع المؤمنين دون غيرهم، ومَن اعتبر ذلك إنما اعتبر إجماع الأُمة.

قيل له: ليس يثبت عنهم أنهم أرادوا بالأُمة المصَدِّقين، لأنهم قد اختلفوا في ذلك، فيجب أن يكون الصحيح في إجماع الذي هو حجة؛ أن يكون إجماع المؤمنين، فإن علمناهم بأعيانهم لم يعتبر إلا إجماعهم، ولو لم نعلمهم اعتبرنا إجماعهم بعلم دخولهم في جملتهم، ولم نعتبر لمَن يعلم أنه ليس من المؤمنين مَن يلزم تكفيره كالمشبِّهة[١]، والمجبرة[٢]، ولا مَن يلزم تضليله، وتفسيقه، كالخوارج[٣] ومَن يجري مجراهم. وهذه الطريقة هي التي اعتبرها «أبو علي» في الشهداء الذين اعتمد على إجماعهم؛ وكل قائل بالإجماع إنما اعتبر في

(١) يطلق هذا الاسم على عموم الفِرَق القائلة بالتشبيه في التوحيد. وهم كل مَن شبّه ربّه بصورة الإنسان، ومن هذه الفِرَق: المجبرة، الحشوية، والبيانية، والمغيرية. (التبصير في الدين ص ١٧٠؛ الفرق بين الفِرَق ص ١٣٨ ـ ١٤٠؛ تبصرة العوامّ ص ٧٥ ـ ٨٥؛ أحسن التقاسيم ص ١٢٦؛ كشاف اصطلاحات الفنون ص ٨٠٥).

(٢) وهم المعتقدون بالجبر، ويُسنِدون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

(٣) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم، الذي جرى بين الإمام عليّ عليه السلام ومعاوية في صِفّين. قال الخوارج بتكفير عليّ عليه السلام وعثمان رضي الله عنه ومعاوية، وجوّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠ ـ ٢٥٦؛ العقيدة والشريعة ص ١٧٢، ١٧٣؛ شرح نهج البلاغة ص ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩).

الإجماع الذي جعله حجّة ما اقتضاه دليله، فمَن عوَّل على هذا الدليل اعتبر بإجماع المؤمنين على الوجه الذي ذكرناه، ومَن اعتبر الشهداء فكمثل؛ لأن الشهداء هم المؤمنون؛ ومَن اعتمد الخبر جعل الإجماع إجماع كل الأُمة المصَدِّقة بالرسول. والصحيح ما ذكرناه الآن من اعتبار إجماع المؤمنين والشهداء، لأن مَن عداهم مع كُفرهم وضلالهم لا يعتبر إجماعهم لأنهم يستحقون الذّمّ، ويخرجون عن طريقة المدح، وكل مَن اعتبر الإجماع اعتبره على وجه يتضمن المدح، حتى يكون الاحتجاج بقولهم في أنه يتضمن الإعظام، في حكم الاحتجاج بقول الرسول، عليه السلام؛ لكن القوم ظنّوا أن كل مَن صدَّق بالرسول فهو ممدوح، ولو علموا أن فيهم مَن يستحق التكفير والتفسيق لامتنعوا من هذه الطريقة؛ لأن الغالب في هذه الطريقة أنه يسلكها مَن يختصّ بالمذهب الذي ذكرناه. ويبيِّن صحة ذلك أن في جملة المصَدِّقين مَن يعلم أنه لا يعرف ربّه، كالمشبهة ولا يعرف حكمته، كالمجبرة؛ ومَن هذه حاله لا يصحّ أن يعرف أدلة أحكام الشرع فكيف يعتبر مثلهم في الإجماع، مع علمنا أن الإجماع إنما يكون حجة، بل يكون منقولًا عن دليل، لا عن [تنجيث] وشبهه؛ ولا يصحّ فيما هذه حاله أن يعتدّ بمَن لا يعرف الأدلة، لِما هو عليه من المذهب والاعتقاد؛ وهذا يبيِّن أنه لا يصحّ اعتقاد جميع المصَدِّقين في باب الإجماع.

[في بيان أن إجماع المؤمنين في كل عصر حجّة]

فإن قال: أتدلّ الآية على أن إجماع كل عصر حجة؟

قيل له: نعم؛ لأنها تقتضي.....[1] مَن يرى اتّباع سبيل المؤمنين، وليس يخصّص وقت من وقت، ثم ليس في جملة ما يستدلّ به على الإجماع أقوى في هذا الوجه من هذه الآية لأنها تتناول عصرًا مخصوصًا، لا لفظًا ولا معنًى، كما يتناول قوله، جلَّ وعزَّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٠]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]، وإن كنّا سنبيِّن الصحيح في كل ذلك.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان أن المعتبر في حجّيَّة الإجماع اتفاق جميع المؤمنين]

فإن قيل: تقولون: إن المعتبر إجماع جميع المؤمنين، حتى لو شهد عنهم الواحد لم يكن إجماعًا.

قيل له: الظاهر يقتضي ذلك، لأنه عمَّ جميع المؤمنين بإضافة السبيل إليهم فالذي يثبت أنه حجّة أن يعلم أنه سبيل جميعهم؛ لأنّا قد بيَّنّا أن حمله على أقلّ الجمع لا يجوز، فالواجب حمله على الاستغراق، ولو علمنا ما يظهر من بعض المؤمنين أنه سبيل المؤمنين لوجب اتّباعهم في ذلك، لكنّا إذا لم نعلم ذلك بظهوره من البعض وجب أن يعتبر إجماعهم جميعهم، كما أنّا لم نعلم ما يظهر من المؤمنين خاصَّة إلَّا بأن يظهر منهم ومن غيرهم اعتبرناه.

وقد اعتمد بعضهم في الدلالة على صحة الإجماع، على قوله: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّۚ﴾ [لقمان: الآية ١٥]. وسلكوا فيه الطريقة التي قدّمناها؛ لأن قوله: ﴿مَنْ أَنَابَ إِلَيَّۚ﴾ [لقمان: الآية ١٥] يتضمن المؤمنين، لأنهم المختصّون بهذه الصفة، فأوّل الكلام يدلّ على أن الخطاب للإنسان لأنه تعالى قال: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًاۖ﴾ [العنكبوت: الآية ٨]، ثم أتبعه تعالى بقوله: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّۚ﴾ [لقمان: الآية ١٥]، فأمره بذلك، كما أمره ببرِّ الوالدين، إلى غير ذلك. قالوا: ولا يمكن حمل ذلك على ما تقدَّم، حتى يكون المراد بسبيل مَن أناب إليه، جلّ وعزَّ، هو ما تقدَّم وصفه؛ لأن الكلام يجب حمله على ظاهره ولا يصحّ تخصيصه بالذِّكر المتقدِّم، أو النسب الذي عليه خرج.

قالوا: ولا يصحّ أن يُراد بذلك الطريقة التي بها يصير المثبت مثبتًا، لأن ذلك يُوجِب كونها معروفة، لا بالإضافة إليهم؛ ولأنه يشهد بخلافه، لكن الاستدلال بذلك يقتضي أن لا يختصّ أمة من أمة، ولا زمانًا من زمان، ويقتضي اتّباع سبيل قوم بأعيانهم، لأن ذلك في حُكم المعهود المعروف، وما هذه حاله لا يصحّ ادّعاء العموم فيه، حتى يقال: المعتبر سبيل جميعهم؛ ولأنه أمر مجرد عن التحذير والوعيد، فالذي قدَّمناه أولى أن يعتمد عليه.

[في بيان استدلال «أبي علي الجبائي» على صحة الإجماع]

وقد استدلّ شيخنا «أبو علي» رحمه الله وغيره، على صحة الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: الآية ١٤٣]، والوسط هو العدل، ولا هذه حالهم إلا وهم خيار، لأن الوسط من كل شيء هو المعتدل فيه. وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ﴾ [القَلَم: الآية ٢٨] المراد بذلك خيرهم؛ وعلى هذا الوجه يقال: إنه صلّى الله عليه، من أوسط قريش نسبًا، يعني من خيرهم. وبيَّن أنه جعلهم كذلك ليكونوا شهداء على الناس، كما أنه صلّى الله عليه شهيد عليكم؛ فكما أنه، صلّى الله عليه، لا يكون شهيدًا إلا وقوله حقٌّ وحجّة فكذلك القول فيهم.

فإن قيل: إن قوله، جلّ وعزّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] يمنع من أن يكون المراد بالوسط العدل والخيار، لأن ذلك يكون باختيارهم ومن قبلهم، لا يجعله تعالى، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه جعلهم وسطًا فيما يرجع إلى خلقه، أو بسبب، أو غير ذلك مما تصحّ فيه هذه الإضافة على طريقة الحقيقة.

قيل له: إذا كان المراد بالوسط ما ذكرناه لظاهر الكلام، ولأنه متضمّن للمدح فالواجب حمل ذلك على أن المراد بقوله: ﴿جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] اللطف، لأنه تعالى إذا لطف لهم حتى صاروا بهذه الصفة صلحت الإضافة، كما يُضاف فضل الولد في العلم والأدب إلى أبيه، إذا كان بتدبيره. . . . .[1] ذلك. ويبيّن صحة ما ذكرناه أنه تعالى يعلّق بذلك أن يكونوا شهداء على الناس، فلو لم يرد فعلهم الذي به يعدّون من أهل الشهادة لم يكن لذلك معنى؛ وقد قيل: إن المراد بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] الحكم والتسمية؛ لأنه تعالى إذا خبَّر بذلك عنهم حكم لم يمتنع إضافة ذلك إليه، ويجري ذلك مجرى قوله: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحج: الآية ٧٨] وقد بيّنّا صحة ذلك في باب المخلوق.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان أن الخطاب موجّه إلى المؤمنين من الأُمة]

فإن قيل: إن الآية تقتضي أن كل الأمة بهذه الصفة، والوجود يشهد بخلافه لأن في جملة الأمة كُفَّارًا وفُسَّاقًا، فلا يصحّ حمل الآية على ظاهرها، ويبطل التعلق بها.

قيل له: إذا كان هذا الوصف لا يتأتّى من جميعهم علمنا توجّه الخطاب إلى مَن يصحّ ذلك فيه، وهم المؤمنون الذين يستحقون المدح، وهذا واجب في أحكام الخطاب: أنها إذا لم تصحّ إلا في البعض يُوجِب أن يكون هو المراد دون الكل، فكأنه، عزَّ وجلّ، قال: وكذلك جعلناكم أيها المؤمنون أمة وسطًا، ولا يليق بمعنى الكلام سواه؛ وليس هذا مما نقول: إن العموم لا يجوز أن يخصّ بتخصيص ما يرد بعده بسبيل، لأن التخصيص إذا ظهر في الحبر اقتضى تخصيص ما تعلق الخبر به من الاسم، لأن الخبر والوصف لا بدَّ من تعلّقهما بالاسم، فإذا لم يصحّا إلا في قوم مخصوصين علم أن المراد بالاسم، وهذا بين؛ وقد قيل في جواز ذلك: إن المراد به، وكذلك جعلنا فيكم، معشر أمة محمد، قومًا خيارًا ليكونوا شهداء على الناس؛ كما قال، جلَّ وعزَّ: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٤٩] يعني يسومون قومنا منكم، وكما قال: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البَقَرَة: الآية ٥٥]، والمراد قال ذلك قوم منكم وإن.....[1] الكلام على الجميع في مثل ذلك والمراد به البعض لا يمتنع، والأوّل أقوى، لأن هذا الوجه لا بدَّ من أن يدخل فيه المجاز، فيما هو المقصد بالخطاب، وليس كذلك ما قدَّمناه أوّلًا.

[في بيان أن الآية تدلّ على كل المؤمنين في كل عصر]

فإن قيل: إن الآية إن دلَّت فإنما تدلّ على أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم حجة؛ لأنه قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] ولا يتضمن ذلك إلا كان موجودًا.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

قيل له: إن الخطاب الذي يفيد الإشارة في الشاهد لا يفيد من جهته تعالى إلا ما يفيده الإطلاق؛ لأن الإشارة والمواجهة فيه تعالى لا تصحّ، فيجب أن يكون متناولًا للجميع. . . يبيّن ذلك قوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]، ولم يخصّ، ولا يصحّ إثباتهم شهداء على الناس أجمع، فيجب أن يكون المراد بذلك قرنًا بعد قرن، ليصحّ ذلك فيه.

فإن قيل: فقد قال جلّ وعزّ: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]. والمراد بذلك الصحابة رضي الله عنهم، فيجب مثله في قوله: ﴿جَعَلۡنَٰكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]؛ لأن صفة الكلام في الموضعين تتفق.

قيل له: إنه صلّى الله عليه، لا يصحّ أن يكون شهيدًا إلا على مَن شاهده، حالًا بعد حال؛ فوجب حمله على العموم. وقد قيل: إنه صلّى الله شهيد على الجميع أيضًا، من حيث يشهد على مَن هو الأصل في الشهادة على الجميع. فيكون شهيدًا على هذا الوجه، كما يقال في. . . . .[1] يدلّ القرآن عليه من حيث دلّ على صحة السُنَّة.

[في بيان أن حجيَة الإجماع موقوفة على المؤمنين الموجودين في كل عصر]

قيل له: لا يجب حمل ذلك على ما تقدَّم، لأنه مستقل بنفسه فيصحّ حمله على ظاهره. وقد بيَّنَا أن ما هذه حاله لا يصحّ تعلّقه بما تقدم، ولو كان الأمر كما قالوا لم يكن يدخل فيه من الصحابة إلا مَن صلّى القِبلَتين، مَن دخل تحت قول السفهاء ومخاطبتهم، فإذا بطل ذلك بطل ما ذكروه، حتى أن فيما تقدم ذكره ما يجري مجرى العموم، وهو قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٢] فعَمَّ ذلك، ولم يخصّ أهل عصر من عصر بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] ويجب أن يكون راجعًا إليه؛ على أن هذه الآية لو دلَّت على صحة إجماع الصحابة لكان قد اقترن بها من الآيات ما يدلّ على إجماع كل عصر؛ لأن في القرآن ما يدلّ على أن في

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

كل عصر شهداء، يشهدون على غيرهم. قال الله جلَّ وعزَّ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٧٧﴾ وَجَـٰهِدُواْ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَـٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ﴾ [الحج: الآيتان ٧٧، ٧٨]. فدلَّ بذلك على أن جميع المؤمنين المخاطبين بهذه الآيات هم شهداء، ولم يخصّ حالًا من حال. وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ ۖ وَٱلشُّهَدَآءُ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الحديد: الآية ١٩] فبيَّن أن ذلك من صفات جميع المؤمنين، ومن حيث كان الخطاب مدحًا، وجب حمل قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [النساء: الآية ١٥٢] على خلاف التصديق، وإن كان الظاهر يقتضي ذلك، وقال: ﴿وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾ [الزُمَر: الآية ٦٩] فنبّه بذلك على أن جميع المؤمنين بهذه الصفة. وقال جلَّ وعزَّ: ﴿وَيَقُولُ ٱلْأَشْهَـٰدُ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ﴾ [هود: الآية ١٨] فلم يخص، كما قال: ﴿وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَـٰدُ﴾ [غافر: الآية ٥١]. وقد قيل في تأويله إنها ثلاثة: الجوارح؛ والرُسُل؛ والمؤمنون الذين يشهد بعضهم على بعض؛ وهذه الآيات تقتضي أن في كل عصر شهداء يشهدون، لأنه لو لم يكن كذلك لجاز في بعض الأعصار أن تقع المعاصي من قوم ولا شاهد هناك، وذلك ينقض ما قدَّمناه، من أن جميع الأعمال يقع فيها الشهادة من المؤمنين كما تقع من الأنبياء.

فإن قيل: إن الذي ذكرتموه هو كلام في ظاهر الآية وأنها تتناوله للأعصار فاذكروا وجه دلالته على صحة الإجماع، لأن كونهم شهداء لا يقتضي نفي الخطأ عنهم، لأن الشاهِد قد يتحمَّل الشهادة في حال لا يكون مؤمنًا عدلًا، ثم يؤدِّيها في حال العدالة؟

قيل له: إن بعض الكلام يجب أن يبني على بعض، لتصحّ الدلالة بقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]، لم ينفرد بل تعلّق بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] فإذا مدحهم، بذلك ثم عقبه بهذا القول وجب كونهم عُدولًا مرضيين في الحال.

[في بيان أن الآية الكريمة تثبت أن إجماع المؤمنين حجة]

فإن قال: إن قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] إذا لم يصحّ ظاهره لم يستقم ما قلتم، فقد بيَّنَّا من قبل أن المراد به اللطف، وقد علمنا أنه لا يجوز منه تعالى أن يلطف لهم، في أن يكونوا عدولًا خيارًا ولا يكونوا كذلك؛ لأن من حق اللطف أن يقتضي وقوع ما هو لطف فيه؛ وكذلك فإن حمل على أن المراد الحكم والتسمية فقد صحَّ أنه تعالى صادق فيما يخبر به، ويصف غيره به، فلا بدَّ من أن يكون القوم بهذه الصفة، على كِلا الوجهين، وإذا ثبت ذلك، ثم بنى عليه قوله: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] فقد صحَّ زوال ما أورده من الطعن.

فإن قال: ومن أين إذا صحَّ أنهم شهداء في الآخرة أن إجماعهم على القول والفعل في الدنيا لا يكون إلا حقًّا، وإنما يجب في الشاهد العدل أن تكون شهادته صحيحة، ولا يجب ذلك في أفعاله.

قيل له: لأن مَن جعله الله عدلًا ليكون شاهدًا على الناس فلا بدَّ من أن يكون مرضيّ الطريقة، في سائر حالاته، إلى أن يشهد، فإذا كانت الشهادة في الآخرة وقد انقطع التكليف فلا بدَّ من أن لا يصحّ تغيّر حالهم ألبَتَّة.

فإن قيل: هلَّا جوَّزتم، وإن كانوا عُدُولًا مرضيين على ما ذكرتم، أن تقع منهم الصغائر، لأنها لا تؤثِّر في عدالتهم، وسداد طريقتهم، وإذا جاز وقوعها من الأنبياء عليهم السلام ولم تمنع من كونهم بالرتبة العظيمة في الفضل، فما الذي يمنع من مثله فيهم؟

فإن قلتم: إن ما يقع منهم يكون شهادة.

قيل لكم: إن شهادتهم إنما تكون في الآخرة؛ لا في دار الدنيا.

فإن قلتم: لأن تجويز ذلك يؤدِّي إلى أن لا يكونوا حجة.

قيل لكم: إلى ذلك نقصد بهذا الاعتراض فبيِّنوا أولًا أنهم حجة، ليتمّ ما ذكرتم.

فإن قلتم: لو وقع ذلك منهم لصحّ مثله على الرسول عليه السلام، لأنه جلَّ وعزَّ، جعلهم شهداء كما جعل الرسول شهيدًا، فإذا لم يصحّ ذلك فيه، إذا أدّى ذلك إلى خروجه عن أن يكون حجة، فكذلك لا يصحّ فيهم.

قيل لكم: إنما وجب في الرسول أن لا يجوز عليه ما يؤدِّي إلى أن لا يكون قوله، أو فعله حجة، لا من حيث كان شهيدًا، فلا يجب ما ذكرتم؛ لأنه إنما كان يجب لو كان كونه شهيدًا هو المانع من ذلك، فإذا كان المانع منه كونه نبيًّا، وظهور المعجزات عليه، فيجب أن لا يصحّ ما ذكرتم.

وبعد. . . فإذا جاز أن يقع من الرسول بعض الصغائر فجوَّزوا مثله من كل الشهداء، إن كنتم تعتمدون على تشبيههم في كونهم شهداء بالرسول؛ لأن حالهم لا يجوز أن تزيد على حاله، صلّى الله عليه.

فإن قلتم: لو وقعت منهم المعاصي الصغائر لوجب أن يحتاجوا إلى شهداء؛ وكذلك القول، في الشهداء الذين يشهدون عليهم، وهذا يؤدِّي إلى أفعال من المعاصي تقع ولا شاهد يشهد بها!

قيل لكم: إذا جاز أن يقع ذلك من الأنبياء، على بعض الوجوه، ولا شاهد، فما المانع من مثله في الشهداء؟! وإنما يجب أن يشهدوا بالمعاصي التي لها حكم في العقاب؛ فأما ما لا يعتدّ به من الصغائر فهي كالمُباحات في استغنائها عن شهادتهم. وهذه الطريقة التي سلكها شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله في الطعن على هذه الدلالة؛ وقد بسطناها.

واعلم. . . أن هذا الطعن لو صحَّ لكان لا يمنع من كونهم حجة، فيما لو كان خطأ لكان كبيرًا؛ لأن ذلك ينقض كونهم عدولًا وشهداء لله، جلَّ وعزَّ، وإنما يُوجِب التوقف في المعاصي التي لا نعلمها كبائر.

[في بيان أن كل ما أجمَع عليه المؤمنون العُدُول هو حقٌّ وحجَة]

فإن قال: إن أكبر ما يحتجّ به الإجماع داخل في ذلك، فإذا كان ما تقدَّم طعنًا فيهم، فالإجماع غير صحيح.

وبعد. . . فإذا كان إنما يكون إجماعًا وحجّة فيما يعلم من قبل أنه لو كان خطأ لكان كبيرًا، والعلم بذلك يُغني عن معرفة حاله من جهتهم فيجب أن لا يكون حجّة.

واعلم. . . أنه جلَّ وعزَّ جعلهم أمة وسطًا وخِيارًا ليكونوا شهداء، فدلَّت الآية على أن كونهم عُدُولًا كالعلَّة والسبب في كونهم شهداء، وأنه، جلَّ وعزَّ جعلهم كذلك، ليكونوا شهداء؛ وقد صحَّ في التعبّد أنه لا يجوز أن ينصب للشهادة إلا مَن تعلَّم عدالته أو تعرَّف الأمارات التي تقتضي غالب الظن، وقد صحَّ أن من ننصبه لغالب الظن يجب إذا تولَّى نصبه، جلَّ وعزَّ، أن يعلم من حاله ما نظنه، كما نقول إنه، جلَّ وعزَّ، لو تولَّى نصب الإمام لوجب أن لا يكون الشرائط التي نعتبرها ظنًّا حاصلة فيه، على طريق القطع فإذا ثبت ذلك لم يَخْلُ من أن يكونوا حجّة فيما يشهدون، أو لا يكونوا كذلك؛ فإن قلنا ليسوا بحجة بطلت شهادتهم، لأن من حق الشاهد إذا خبر عمَّا يشهد به أن يكون خبره حقًّا، وإن لم نُجرِه مجرى الشهادة فلا بدَّ من أن يكون قولهم وفِعلهم صحيحًا، ولا يكون كذلك إلا وهم حجة وليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولى من بعض؛ وتخالف حالهم حال الرسول، عليه السلام، لأن ما نجوّزه عليه من الصغائر لا يخرج ما يؤدِّيه عن الله تعالى ما هو الحجة فيه من أن يكون متميّزًا، فيصحّ كونه حجة، وليس كذلك لو جوّزنا على الأمة الخطأ، في بعض ما تقوله وتفعله؛ لأن ذلك كان يُوجِب خروج كل ما تجمع عليه من أن يكون حجة؛ لأن الطريقة في الجميع واحدة فإذا صحَّ كونهم حجة فيجب أن لا يصحّ عليهم فيما أجمعوا عليه الصغائر، كما لا يصحّ عليهم الكبائر، ولا يجب أن يكون حالهم أزيَد من حال الرسول، إذا قلنا هذا القول فيهم، لأنّا إنما نُوجِب ذلك في جميعهم إذا اجتمعوا على الشيء؛ فأما كل واحد منهم فيما ينفرد به فإنّا نجوّز عليه الماصي الصغائر؛ فإذًا إنما نعتمد في كونهم حجة على هذه الطريقة لم يصحّ سائر المطاعن التي أوردناها من قبل؛ وهذا أقوى ما يمكن أن يُجاب به عمّا حكيناه عن شيخنا «أبي هاشم» رحمه الله، والذي أوردنا أقوى ما يُقال على هذه الدلالة وقد قيل: إن قوله، جلَّ وعزّ: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] ليس المراد بذلك، أداء الشهادة في الآخرة؛ وإنما

المراد بذلك القول بالحق والإخبار بالصدق، كقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨] وكل مَن قال حقًّا فهو شاهد به، وليس هذا من باب الشهادة التي تؤدّي أو تتحمل بسبيل، وإن كانوا مع شهادتهم بالحق يشهدون في الآخرة بأعمال العباد، كما تشهد الجوارح، ليكون اللطف أعظم؛ وإذا صحَّ ذلك فيجب في كل ما أجمعوا عليه قولًا أن يكون حقًّا، وفعلهم يقوم مقام قولهم، فيجب أن يكون هذا حاله، لأنهم إذا أجمعوا على الشيء فعلًا وأظهروه إظهار ما يعتقد أنه حق حلَّ محل الخبر، وهذا يُوجِب أنه لا فرق بين الصغير والكبير في هذا الباب.

فإن قال: ومن أين أن اتّباعهم واجب، وإن صحَّ ما ذكرتم، لأنه لا يمتنع كونهم مُصيبين، وإن كان غير ذلك صوابًا.

قيل له: إذا شهدوا في المذهب أنه [حق] وفيما خالف أنه باطل فلا بدَّ مما ذكرناه، وإذا صحَّ أنهم مُصيبون فيما يجتمعون عليه قولًا وفِعْلًا، وثبت عنهم أنهم قالوا بأجمعهم: إن مخالفتهم خطأ دخل ذلك في جملة ما شهدوا فيه أنه حقٌّ فيجب القضاء بصحته.

[في دلالة الأحاديث التي تؤكد حِجِّيَة الإجماع]

فأما شيخنا «أبو هاشم» فإنه اعتمد في كون الإجماع حجّة على الأخبار المروية عن النبي، صلَّى الله عليه نحو قوله: صلَّى الله عليه، «لا تجتمع أُمتي على خطأ ولا على ضلال»[1]؛ والأخبار في هذا الباب كثيرة، وجملتها معلومة، وإن كان في بعضها أظهر من بعض، كما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، «لا يجمع الله أمتي على ضلال»؛ و«لم يكن الله ليجمع أُمتي على ضلال»؛ ولا تجتمع أُمتي على خطأ ظاهر في هذا الباب وقد روى عنه، صلَّى الله عليه، أنه قال: «سألت ربي سبحانه أن لا يجمع أُمتي على ضلال فأعطانيها»[2]، وما

(١) رواه الأكثر بلفظ: «لا تجتمع أُمتي على ضلالة».

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير (٢/٤٠٥) عن أبي بصرة الغفاري، عن رسول الله ﷺ قال: «سألت ربي أربعًا فأعطاني ثلاثًا ومنعني واحدة، سألته أن لا يجمع أُمتي على ضلالة فأعطانيها. . .» الحديث.

روى عنه، صلَّى الله عليه، أنه قال، صلَّى الله عليه: «لا تزال طائفة من أُمتي ظاهرين على الحق، حتى يأتي أمر الله جلَّ وعزَّ»[1]، بألفاظ مختلفة، ظاهر في الرواية؛ وفي بعضها «لن تزال طائفة من أُمتي على الحق، لا يضرّهم مَن ناوأهم إلى يوم القيامة، ولا يضرّهم خلاف مَن خالفهم، حتى يأتي أمر الله سبحانه»[2].

وما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، في خطبته المشهورة أنه قال: «مَن سَرَّته بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»[2]، وكما خطب به، صلَّى الله عليه، فكذلك خطب به عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في جماعة الصحابة؛ وما رُوِيَ عنه من قوله: ثلاث لا يغلّ عليهم قلب المؤمن: «إخلاص العمل لله، والنصح لأئمة المسلمين، ولزوم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط مَن ورائهم»[3]، وفي بعض الألفاص تكون من ورائهم؛ وما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، من قوله: «يد الله، عزَّ وجلَّ، على الجماعة»[4]، وما رُوِيَ عنه، من قوله: «مَن خرج من الطاعة، وفارق الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[4]، إلى غير ذلك، مما يكثر ذكره؛ وإنما ذكرناه ليعلم أن الرواية فيه كثيرة؛ بألفاظ مختلفة؛ وتداول الصحابة والتابعين لذلك مشهور متظاهر، واعتمادهم على الإجماع ظاهر، وإن كنّا لا نحتاج إلى تتبّع الألفاظ في مثله، كما لا نحتاج إلى ذلك في أصول الصلوات، وكثير من فرائض الزكوات، نستغني عن تتبّع الألفاظ إذا كان المعنى المنقول متعارفًا، والذي ندَّعيه مُتعارَف، ظاهر في هذا الباب إجماع الأمة، وأنه لا يكون خطأً ولا ضلالًا، فهذا المعنى منقول معمول به، والاحتجاج به يقع دون اللفظ؛ كما أنّا نعلم من سائر الأمة إيجابها الزكاة في الذهب والورق، إذا بلغ

(١) من حديث معاوية، رواه البخاري في صحيحه بلفظ: «ظاهرين على ما خالفهم...».
(٢) لم أجده بهذا اللفظ.
(٣) الحديث في المسند الجامع (١٠/ ٢٩) وتمامه: عن جبير بن مطعم قال: «قام رسول الله ﷺ بالخيف من مِنَى، فقال: نضَّر الله امرءًا سمع مقالتي فوَعَاها ثم أدَّاها إلى مَن يسمعها، فرُبَّ حامل فقه لا فقه له، ورُبَّ حامِل فقه إلى مَن هو من أفقه منه؛ ثلاث لا يغلّ عليهم قلب المؤمن...» الحديث.
(٤) رواه أبو داود في سُننه من حديث أبي ذرّ، والترمذي من حديث الحارث الأشعري.

حدًّا مخصوصًا، على شرائط، من دون تتبّع لفظ منقول، وكذلك القول في أعداد الصلوات، وما هذه حاله فنقل المعنى فيه يُغني عن نقل اللفظ وتتبّعه، لأن معرفة المقاصد أقوى من تتبّع اللفظ، إذ اللفظ إنما يُراد لتُعرَف به المقاصد، فإذا عرفت فتتبّع اللفظ لا وجه له. وعلى هذا الوجه قلنا: إن ما يعلم بمقاصده، صلّى الله عليه، باضطرار من أصول الدين يُغني عن نقل الألفاظ، ونسبنا مَن يتكلف رواية ذلك إلى أنه في حكم العابث، إن كان غرضه إقامة الحجة.

[في بيان صحة هذه الأحاديث وإن كانت من أخبار الآحاد]

فإن قيل: أفتقولون: إن هذه الأخبار متواترة عن الرسول عليه السلام، تواترًا نعلم معه قصده، في أن الإجماع حجة، أو نستدلّ بها على أن الإجماع حجة؛ أو تزعمون أنها متواترة عن الصحابة، غير متواترة عن الرسول، عليه السلام؛ أو تقولون: إنها في كل وجه من أخبار الآحاد؟

قيل له: نقلها إلينا من باب الآحاد، ولا يمتنع أن نقلها إلى الصحابة والتابعين، ومَن قاربهم من باب التواتر، فأما ظهور العمل بها في الصحابة والتابعين فمما على صحته، والمنتشر الأمر فيه بحيث يزيد على انتشار كثير من أصول الدين.

فإن قال: إذا كانت من أخبار الآحاد فكيف يصحّ الاحتجاج بها، في كونها حجة، مع أن مخبرها غير معلوم.

قيل له: هي وإن كانت الآن من أخبار الآحاد فالحجة بها في الأصل قائمة.

فإن قال: إن صحَّ ذلك فجوّزوا في سائر أخبار الآحاد أن تكون الحجة تبقى في الأصل قائمة، وإن كان نقلها الآن من جهة الآحاد.

قيل له: إنما نقول: في هذه الأخبار خاصة: إن الحجة بها قائمة، لتواتر الخبر عن الصحابة والتابعين بأنهم عملوا بمخبرها؛ فكل ما حصل فيه هذه الطريقة من أخبار الآحاد نقطع بقيام الحجة بها في الأصل، كما نقوله في أصول

الزكوات والصلوات، وإن كان الخبر فيها من جهة الآحاد، فأما ما لم تكن هذه حاله فلا يجب أن نقطع بصحته.

[في بيان الاستدلال بأن أخبار الآحاد حجة]

فإن قال: إذا كان الخبر هو الحجة فكيف ينقطع تنقّله حتى يصير بعد التواتر من باب الآحاد.

قيل له: إذا اقترن به ما يقوم مقام نقله مما به تعلم صحة لم يمتنع ذلك، وهو إطباق مَن تقدَّم على العمل به، لأجله، وليس لأحد أن يقول إن جاز في التواتر أن يصير آحادًا فجوّزوا في الآحاد أن يصير تواترًا؛ وذلك لأن المتواتر قد علم صحته، فلا يمنع أن يغيِّر نقله، ويقترن إليه ما يقوم مقام التواتر في دلالة الصحة، وما كان من الآحاد في الأصل لم تثبت صحته، ولا يصحّ أن يصير تواترًا، وكونه متواترًا هو مبني على النقل الأول؛ لأن ذلك يتناقض.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان الاحتجاج بالخبر فكيف يصحّ أن يتغير نقله، مع أنه الحجة؛ لأنّا قد بيَّنّا: أنه إذا كان متواترًا فهو الحجة، مع إطباقهم على العمل به، وذلك غير ممتنع، لأن أحد الوجهين سدَّ مسدَّ الآخر في ثبوت الدلالة؛ ولولا أن الأمر على ما قلناه لم نجوّز كون قول الرسول دلالة، ويكون صادرًا [عن آية محتملة في القرآن، فإذا جاز ذلك، وحلّ محلّ آية غير محتملة، لأن أحد الوجهين يقوم مقام الآخر، في كونه غير حجة] فكذلك القول فيما بيَّنّاه، وغير ممتنع أن يعلم، جلَّ وعزَّ، أن مصالح العلماء في أن يستدلّوا مرة بأخبار متواترة، على أن الإجماع حجة، ومرة يستدلّون بها من جهة عمل مَن تقدَّم، وتقبّلهم لها، لأن وجوه الاستدلال قد تتعلق المصالح به. وعلى هذه الطريقة نرتّب الكلام في وجوه الدلالة على الأحكام الشرعية؛ وذلك يُبطِل طعنهم في هذا الباب.

وليس لأحد أن يقول: إذا كانت منقولة على طريق التواتر كان العلم بها ضروريًا، وإذا صارت من باب الآحاد صار الاحتجاج بها من جهة إطباق المتقدِّمين على العمل بها استدلالي، وهو أدْوَن منزلة من الضرورة، فكيف

يصحّ هذا؟! وذلك لأن أحد الوجهين إذا قام مقام الآخر في قيام الحجة به، وكانت المصلحة في مثل ذلك قد تتغير، فما الذي يمنع من أن يكون الصلاح لمَن تقدَّم أن يعلم أن ذلك قول الرسول باضطرار، والصلاح لمَن تأخر أن يعلمه باستدلال من الوجه الذي ذكرناه؛ ولولا صحة ذلك كنّا لا نقطع على مزية الصحابة في الأحكام الشرعية، فإذا بطل ذلك لأنّا نجوّز في كثير منها أنها كانت تعلم قصده عليه السلام فيه باضطرار، وإن كنا نعلمه باستدلال، فما الذي يمنع مما ذكرناه.

وليس لأحد أن يقول: إن جاز في الخبر المتواتر الذي هو الحجة أن يصير مع الآحاد بما ذكرتم، فجوّزوا أن ينقطع نقله أصلًا، لقيام بعض الأدلة مقام نقله؛ وذلك لأن الذي سأل عنه يجوز عندنا في الأحكام التي نعلم أن مزيتها توقيف الرسول إذا اجتمعت الأُمة عليها، وأدلّ بعض الدلالة عليها.

[في بيان عدم جواز تحوّل خبر الآحاد إلى خبر متواتر]

وقد بيَّنَّا ما يدلّ على ذلك، فليس لأحد أن يقول: إن جاز ما ذكرتموه في أخبار الإجماع فجوّزوا في كثير من التواتر الآن أن يصير من بعد آحادًا، وتجويز ذلك يؤدِّي إلى أن لا تأمنوا في أصول الشرائع أن تصير كذلك؛ بل في القرآن أن يصير كذلك.

قيل له: إنّا قد أمَنَّا تجويز ذلك لوجوه من الاشتهار نعلمها تتزايد على الأيام إن لم تتناقص، ففارق حالها في ذلك حال أخبار الإجماع في الزمن الأول، لأنها لم تبلغ هذا الحدّ، وهذا لا بدَّ لكل أحد من أن يجيب بمثله إذا سُئِل عن كثير من أخبار الزكوات، مما يصحّ أن الحجة قامت به، وهو من باب الآحاد في هذا الوقت، ليتبين أنه لا يلزمه على ذلك ما يسأل السائل عنه، فهو جوابنا أيضًا فيما ذكرناه.

وجملة القول في ذلك: أن الآحاد لا يجوز أن تصير تواترًا، لأن نقله في الثاني كالبناء على النقل الأول؛ وكذلك، فلا يصحّ أن يكون نقله أولًا على وجه لا يكون حجة، ويصير إلى وجه يصير حجة بمثل ما ذكرناه من العلّة.

[في بيان حال الخبر المتواتر عندما يصير آحادًا]

وأما المتواتر من قبل فغير ممتنع أن يصير آحادًا، ثم ننظر فيه؛ فإن كان مما يجب أن تكون الحجة به قائمة أبدًا، فإنما يتغيَّر بأن يقترن بذلك حجة ثانية، على ما ذكرناه، في دلالة الإجماع وفي أول الزكوات؛ وإن كان مما لا يجب ذلك فيه لم يمتنع أن يصير آحادًا، ولا يقترن به ما تعلم به الحجة، بل لا يمتنع أن ينقطع نقله ألبَتَّة؛ هذا ما لم يبلغ تواتره ذلك المبلغ الذي لا يجوز أن يتغيَّر باختلاف الأزمان، لأن الوجه الذي يجب نقله إذا كان مستمرًا على الأوقات، يتزايد ولا يتناقص، والداعي إلى نقله من دين أو غيره حاصل، لم يجز أن لا ينقل؛ وقد علمنا أن الداعي إلى نقل القرآن إن لم يَقْوَ على الأيام لم يضعف، وكذلك شدة الحاجة من جهة الدين إليه؛ وكذلك القول في أصول الدين، فلا يجوز أن يضعف نقله، ولا يجوز ذلك من جهة أخرى، لأن نقل المُعجِز لا بدَّ من أن يكون باضطرار، ليعلم به نبوّته، صلَّى الله عليه، فلا يجوز أن لا تُزاح علَّة المكلفين فيه أبدًا؛ وكذلك القول في أصول الدين، والطريقة في نقل الجميع إذا تساوت لم يجز اختلاف حالها، وليس كذلك ما جوَّزناه في خبر الإجماع، لأن الطريقة فيه مخالفة لما ذكرناه في القرآن، فغير ممتنع أن تكون الحجة في الأخبار المرويَّة فيه قائمة أولًا بالتواتر، ثم تصير الحجة فيها من الوجه الآخر.

[في بيان بعض شُبَه المُخالفين]

فإن قال: إذا سلَّم ما ذكرتموه من صحة خبر من الأصل، وإن كان نقله الآن من الآحاد، فمن أين أن خبر الإجماع هذا حاله؟ وإنما يصحّ لكم ذلك متى ثبت مَن تقدَّم من الصحابة والتابعين أطبقوا على العمل بمخبر ذلك وتمسكوا به، وأنهم عملوا بذلك لأجله دون غيره، ولا يصحّ ذلك إلا بادّعاء التواتر عنهم، أنهم عملوا ذلك، وادّعاء ذلك مثل ادّعاء التواتر في تعيين هذه الأخبار، ولو صحَّ التواتر في ذلك لتعذّر عليكم أن تثبتوا أنهم أجمعوا على ذلك، لأجل الخبر، لأن فيمن يتمسك بالإجماع مَن يقول: إنما قالوا بذلك من

جهة القرآن، ويجوز أن يكون ذلك بتوقيف عن الرسول، تلقَّوه باضطرار ومشاهدة لم تنقل؛ فمن أين أن الأمر فيه على ما ذكرتم.

وبعد. . . فلو سلّم لكم ذلك، وزالت عنكم فيه المعارضة لم يكن ليصحّ ذلك إلا بعد أن تثبتوا أن إجماعهم على العمل بالخبر حجّة؛ والكلام بيننا وبينكم في ذلك، فكيف يصحّ أن تحتجّوا بإجماع مخصوص على كل الإجماع، فأنتم تثبتون حجة بإجماعهم على العمل بالخبر، وتثبتون إجماعهم على العمل بالخبر حجّة، بأن الإجماع حجّة، وهذا يتناقض.

[في بيان أن صحة الإجماع يؤكدها الخبر المتواتر عن النبي]

فإن قلتم: إن الذي تُجمِعون عليه من العمل بالخبر، والتمسّك به هو حجة من جهة العادة الجارية لهم، بأنهم لا يتقبَّلون الخبر بأجمعهم إلا وهو صحيح، لأن ما لا يصحّ من الأخبار لا بدَّ من أن يختلفوا في قبوله، فبعض يقبله، وبعض يردّه، لاختلاف اجتهادهم، وهِمَمهم، وتكون هذه الطريقة بمنزلة ما نذكره من العادات في نقل الأخبار، على ما تقدَّم ذِكره في باب الأخبار.

قيل لكم: إن كانت هذه العادة صحيحة فيجب أن لا تختلف في الأمم، وأن تكون حال اليهود والنصارى حال أُمة محمد، صلَّى الله عليه، في ذلك؛ وإن خصصتم به أمة نبيِّنا، صلَّى الله عليه، فلا بدَّ من أن تعوّلوا في ذلك على أمر يقارن العادة، ولا يصحّ في ذلك إلا أن تعوّلوا على الإجماع، والكلام في إثباته؛ وهذا يبيِّن اختلال هذا الدليل.

قيل له: إن لشيخنا «أبي هاشم» رحمه الله في ذلك طريقتين: إحداهما: ما ذكره في مواضع، من أن الصحابة رضي الله عنهم، ومن بعدهم، صحَّ عنهم أنهم احتجّوا على صحة الإجماع بالخبر المَروي في ذلك، فلا بدَّ من أن عرفوا صحته بأحد وجوه: إما أن يكونوا سمعوا ذلك عنه، صلَّى الله عليه، واضطروا إلى أنه قاله بخبر غيرهم، أو علموا ذلك بالاستدلال من حيث خبرهم به جماعة

لا يجوز عليها التواطؤ، فإذا كان احتجاجهم بالإجماع لا بدَّ أن يكون لبعض ما ذكرناه وعلمنا من حالهم احتجاجهم على ذلك بالخبر، فقد وجب كون الخبر صحيحًا، ولا يجوز أن يكونوا في ذلك مخبرًا من غير أن عرفوا صحة خبره، لأن المعلوم من أحوالهم فيما لا يجري من الأخبار هذا المجرى، نحو استثبات «عمر» في الاستئذان، واستثباته في غير ذلك، واستثبات سائر الصحابة، فلا يجوز أن يستثبتوا فيما يدلّ على صحة الإجماع، مع أنه أصل في الشرعيات؛ وهذا يُوجِب أن سبيلهم إلى هذا الخبر إنما كان لعلمهم بصحته؛ وذكر أنّا نعلم احتجاج المسلمين في صدر الإسلام بذلك ضرورة بالتواتر، فلا يمكن دفعه. وهذه الطريقة نصرها شيخنا «أبو عبد الله» أقوى نصرة، ونحن نُورِد جملة نُدخِل فيها ما قاله، وربما نُورِد فيها غيره أيضًا.

[في بيان التصادق على حِجيَة الإجماع عند الصحابة والتابعين]

اعلم... أنه لا بدَّ من إثبات ثلاثة أمور، ليصحّ ما قدَّمناه:

أحدها: صحة الخبر عنهم أنهم عملوا بصحة هذا الخبر.

والثاني: أنهم تمسكوا به لأجله دون غيره.

والثالث: أن عملهم به على هذا الحدّ، وتمسّكهم به يدلّ على صحة الخبر، لا من جهة الإجماع، لكن لأن ذلك طريقة في الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية.

فأما نقل تمسكهم بالإجماع، وظهور ذلك فيهم، مع ذِكر هذه الأخبار فطريقه التواتر، وعلمنا بذلك من حال الصحابة، كعلمنا أنهم تمسكوا بالرجوع إلى أخبار الآحاد، بل العلم بذلك أقوى، والأمر ظاهر عنهم أنهم أجروه مجرى القرآن والسُنَّة، في أن الاجتهاد ينقطع عنده، وجعلوه في باب الأحكام الدليل الثالث، والمرتبة التالية للسُنَّة، والواجب فيما حلَّ هذا المحل التصادق. لأنه لا يمكن بيانه بذكر واحد واحد، من علماء الصحابة والتابعين، وإن كنّا لو قصدنا إلى ذكر ذلك فيما نقل عنهم لسهل، خصوصًا في الأعلام منهم، الذين نقل

عنهم الأحكام. فأما أنهم تمسكوا بذلك لأجل الخبر فإن شيخنا «أبا هاشم» عوَّل في ذلك على أنه كما نقل عنهم التمسّك بالإجماع، فقد نقل عنهم الاحتجاج بهذه الأخبار، فيجب أن تحكم بذلك؛ لأن الطريقة فيهما واحدة. وقد ذكر شيخنا «أبو عبد الله» رحمه الله: أنه إذا ثبت تمسكهم بذلك، وعلمهم بمُوجِب هذه الأخبار، ولم يظهر فيما بينهم إلا هذه الأخبار فيجب أن يقطع على أن علمهم بذلك لأجلها دون غيرها، كما يجب أن يقطع على أن تمسكهم بالرَّجم لأجل الخبر المنقول، وأن قطعهم السارق المستحقّ للقطع، والزاني المستحقّ للحدّ، لأجل الآية التي ذكروها.

[في بيان أن حال الإجماع كمال السُنَّة والقرآن في ثبوت خبره]

فإن قيل: إنما وجب ذلك فيما ذكرتم لأنه مقطوع به، وليس كذلك هذه الأخبار؛ لأنكم لا تقطعون بها وبنقلها.

قيل له: نقطع بثبوتها، لأجل هذه الطريقة. كما نقطع بما ذكرته، فالواجب في الصحابة إذا علم أنهم تمسكوا بطريقة في الدين، والمتعالم من حالهم أنهم كانوا يرجعون فيما يتمسكون به من الأحكام إلى الأدلة، أن نُحِيل تمسكهم بذلك على الأمر الذي يظهر فيما بينهم دون غيره، لأن الذي له وجب حمل تمسكهم بالحدود والأحكام على أنه لأجل القرآن والسُنَّة، أنهم تمسكوا بذلك ولم يظهر فيهم سواء، وهذا قائم فيما ذكرناه، فالواجب أن نقطع بصحته، وكما لا يجوز أن يقال إنهم تمسكوا بهذه الأحكام التي ذكرت في القرآن لدليل مسموع من الرسول، صلّى الله عليه، وإن كان ذلك سائغًا؛ وكذلك لا يجوز مثله في هذه الأخبار، وكما يجب حمل تمسكهم على الصحة، فكذلك يجب حمل السبب الذي لأجله تمسكوا بذلك على الصحة.

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز عندكم أن يتمسكوا بالحكم لتوقيف لا يظهر ولا ينقل فجوّزوا في تمسّكهم بالإجماع أن يكون لغير الخبر المذكور عنهم؛ وذلك لأن سبب تمسّكهم إذا نقل وجب حمله على الصحة، وإنما أوجبنا فيما لم يظهر به خبر مما تمسكوا به أنه لأجل توقيف لم ينقل لكي يصحّ

حمل أمرهم على الصحة، فأثبتنا التوقيف لذلك، وإن لم يظهر، فأما إذا ظهر فلا وجه لصرف عملهم إلى غيره.

[في بيان عدم جواز خبر الآحاد الناقل للإجماع]

فإن قال: ألستم قد ذكرتم في «العمد» جواز أن تتفق الأمة على الحكم لخبر واحد، وذكرتم أن ذلك في أنه لا يمتنع بمنزلة الاجتهاد، وأن الأدلة في ذلك تتفق، فكيف يصحّ مع ذلك القول بأن إطباقهم على العمل بخبر الإجماع يقتضي القطع بصحته.

قيل له: إنما جوَّزنا ذلك في الاجتهاديات من الأحكام؛ فأما ما ثبت عنهم أنهم عدّوه من الأصول في الدين، واعتمدوه في أركان الإسلام، كالإجماع فإنه لا يجوز أن يعملوا به من جهة أخبار الآحاد. هذا ولم نقطع بذلك وإنما أوردناه حكاية، بعد الذي حكيناه عن شيخنا «أبي عبد الله» من أن ذلك لا يجوز، فلا يجوز لإزجاء المناقضة فيه، ثم ليس الخبر كالاجتهاد، لأنه لا بدَّ في العلماء من التثبّت، في رواته، والفحص عن أحواله، والاجتهاد في ظاهر أموره، ولا يكاد يتفق ذلك على طريقة واحدة من جميعهم، والاجتهاد ربما تعلّق بالحكم بطريقة واحدة، أو طرائق متفاوتة، فلا يمنع فيه من الاتفاق ما لا يحصل مثله في قبول الأخبار، وإذا كنّا منعنا إجماعهم على خبر الواحد لهذه العلَّة، لا لأن الاجتهاد أعلى رتبة منه، فلا وجه للاعتراض على ذلك بما أوردوه من الاجتهاد؛ وقد صحَّ من عادة الصحابة ومَن بعدهم في الأخبار أنهم كانوا يتثبتون فيما لا يعظم الوزر والخطأ فيه، مثل الذي رُوِيَ فيه عن عمر، رضي الله عنه، في الاستئذان وغيره؛ وما رُوِيَ عن عليّ عليه السلام، أنه كان يُحلف مَن كان يخبره الخبر عن الرسول إلى غير ذلك؛ وكيف يصحّ أن تجري بمثل ذلك عادتهم، لِما هم عليه من الدِّيانة، وشدَّة التحرّز من الغلط فيها، ومع ذلك يتمسكون بالإجماع ويجعلونه من أُصول الدين، ويعتمدون عليه في الأحكام ويقطعون عنده الاجتهاد والرأي، لأجل خبر ذكروه غير صحيح عندهم! والعادة الظاهرة عنهم أن ما طريقه الخبر الذي لم تَبْدُ صحته، قد كان يقبله واحد، ويردّه آخر، وإنما كانوا يطبقون على العمل والخبر به إذا جمعهم على ذلك العلم بصحة ذلك؛ لأن

للعلم من القوة في صحة ذلك ما ليس للظن، لأن الطريقة لا تكاد تتفق [طريقة] كما يتفق طريق العلم؛ ولهذه الجملة جعلنا للصدق مزية على الكذب في باب الأخبار؛ من حيث تتفق الدواعي في الصدق؛ ولأن طريقته واحدة، لا يتفق مثله في الكذب، مع العلم بأنه كذب، فكذلك لا يكاد يتفق اجتهاد الأمة في قبول الخبر الذي يرجع فيه إلى غالب الظن. وإن صحَّ إطباقهم على العمل بما طريقه العلم؛ وعلى هذا الوجه يجب أن يقال في كل شيء أطبقوا عليه: إنهم إنما تمسكوا به لا لخبر الواحد، لكن لعمل أو غيره من الأمور كما يقال في خبر المضمضة والاستنشاق، وفي خبر أحد لكونه من.....[١] طبقوا للعمل المنقول، أو للاتفاق على تصويب الإمام الذي عمل بذلك إلى غير ذلك مما يكثر ذكره.

[في بيان رأي أبي هاشم في صحة الإجماع]

فأما الطريقة الثانية فقد ذكرها رحمه الله في «البغداديات»[٢] وقال: قد كان أصحاب رسول الله، صلَّى الله عليه، ثم رحمة الله عليهم، مُلازِمين له إلا في الأوقات اليسيرة؛ ثم التعبّد بما أجمَعَت عليه الأُمة يشمل الخاصَّة والعامَّة، فلو قال لهم قائل: إنه صلَّى الله عليه، قال: إن أُمتي لا تجتمع على ضلال، ولم يكن فيهم مَن سمع ذلك، مع أن هذا القول يجري منه، صلَّى الله عليه، مجرى ما يُقيم به الحجة على الناس، ولم يخبر بذلك إلا واحد لا يعرفون صدقه لقد كان الواجب أن يردّوه ويقفوا عند قوله؛ فلما رأيناهم قد أذعَنوا لهذا الخبر، ولم يُنكِروه علم ذلك، وحاله ما ذكرناه أنه صحيح؛ ونظير ذلك أن نجد إنسانًا يروي خبرًا عن مجلس حافل، ومجمع عظيم، فالمعلوم أنه متى كان كاذبًا أنكر عليه، مَن يحضر ذلك المجلس، فإذا لم ينكروه علم صدقه في خبره، وقد يمثل ذلك بما هو أوقع في القلب مما نعرفه من حال أصحاب العالم الواحد الذي جرت عادتهم بمعرفة مذاهبه وأقاويله، والتشدّد في ذلك، والتبجّح بالرواية فغير جائز والحال هذه أن يحكي الواحد منهم عنه مذهبًا تشتدّ به العناية والباقون

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

يخضعون له، وذلك المذهب مما لو كان حقًّا لظهر ظهورًا لا يختصّ به ذلك الواحد؛ والمعلوم من حاله، صلّى الله عليه، في أصحابه أنهم إن لم [يزيدوا معه فيما يفعلونه من شرائعه وينقلونها عنه لم ينقص] فيما ذكرناه، فكيف يجوز مع كون الإجماع أحد أصول الدين، أن يتمسكوا به لخبر واحد، مع علمهم أنه، صلّى الله عليه، لا يجوز أن يخصّ بذلك، مع أنه من علم الخاصّ والعامّ، الواحد والاثنين، وإنه في باب أوجب إظهارًا من أكثر أركان الدين، ومَن جوَّز ذلك فقد خرج عن طريق العادات.

وليس لأحد أن ينكر صحة ذلك بأن يظن أنّا صححنا خبر الإجماع باجتماعهم على العمل، أو على ترك النكير، وذلك لأنّا اعتمدنا على العادات التي تقتضي صحة الأخبار، حتى لو لم يكن الإجماع حقًّا لم يؤثّر في أن هذه الطريقة تعرف بها صحة الخبر، كما بيَّنَّاه في باب الأخبار.

[في إثبات ما بين إجماع المسلمين وإجماع النصارى من اختلاف]

فإن قال: إن كان كذلك فيجب أن تقولوا في مثل هذه العادة في غير أمتنا، إنها بمنزلتها في أمتنا، في صحة التوصّل بها إلى ثبوت الأخبار؛ وهذا يُوجِب عليكم أن تثبتوا أخبار النصارى، في صلب المسيح، إلى غير ذلك.

قيل له: إنّا عرفنا هنا العلّة في أُمة نبيّنا، صلّى الله عليه، ولم نعلم في غيرهم، والعادات إذا كانت تابعة للتمسّك بالدِّين لم يمتنع أن تختلف أحوال أهل الدِّين؛ ولم يثبت عندنا من حال سائر الأمم، في التمسّك في باب الدِّين، وما ينقل فيه من الأخبار ما ثبت في أُمة نبيّنا، فلا يلزم أن نقطع بذلك؛ ولو حالهم كحال أُمة نبيّنا كنّا نجوّز الاتفاق فيه؛ فأما خبر الصلب فبعيد من هذا الباب، لأنّا إنما نذكر في ذلك ما ينقل في باب الدِّين والتمسّك به، فلا وجه لما أوردتموه.

فأما شيخنا «أبو عبد الله» رحمه الله فإنه قطع على أن عادة أُمة نبيّنا بخلاف عادة مَن تقدّم في هذا الباب؛ ومثله بما صحَّ من عادات الأنبياء، عليهم السلام، أنه لا يجوز أن يقدِموا على ما ينكر اختيارًا، ولم يجب مثل ذلك في غيرهم، لأمر يرجع إلى الدِّين، فكذلك لا يمتنع مثله في أُمة نبيّنا، صلّى الله

عليه، وقد ذكر شيخنا «أبو هاشم» في نقض الإلهام[1] أن هذه الأخبار تعلم صحتها باضطرار؛ لأنها متظاهرة فاشية، كما يعلم باضطرار أنه، عليه السلام، رجم إلى غير ذلك، وعدل عن سائر ما ذكرناه، من الاحتجاج بالعادة، وهذا إذا صحَّ فهو أحسم للأشاغيب، وقد رُوِيَ عن الصحابة، رضي الله عنهم، ما يقوِّي ذلك، وأنهم كانوا يتواصون بالتمسّك بالإجماع، ويذمّون الشَّارِد عنهم، ويذكرون ذلك في العهود والكتب المتضمنة للأحكام، وكل ذلك مناسب في القوة.

[في بيان أن عادة المسلمين على العمل بالخبر يُوجِب إثبات صحته]

فإن قيل: فإذا صحَّ الخبر فما وجه الاستدلال على صحة الإجماع؟ ألأن لفظه يدلّ على ذلك، أو لأنهم تمسكوا به على هذا الحدّ؟ فإن عوَّلتم على لفظه فبيّنوه، وإن عوَّلتم على إطباقهم على العمل به، على هذا الحدّ فهو تعويل منكم على إجماع، وإنما يثبت ذلك بالخبر.

قيل له: إنما نعوِّل على عادتهم وإطباقهم على العمل بالخبر في إثبات صحته؛ فأما وجه دلالته من جهة اللفظ المنقول فظاهر لا ينقض، في أن الأمة لا تجتمع على خطأ، وما يجتمعون [عليه] إذا لم يكن من باب الخطأ فهو صواب لا محالة إلى غير ذلك من الأخبار الدَّالَّة على صحة الإجماع، بألفاظ أظهر من هذا اللفظ؛ وقول مَن قال: المراد به أنهم لا يجتمعون على الخطأ الذي هو بمعنى الشُبهة، لا وجه له، لأن ذلك لا يختصّ الأمة؛ لأن حال كل فريق منهم كحالهم في ذلك؛ ولأن ذلك مما لا يقتضي فيهم طريقة المدح، ولا الاختصاص الذي يُوجِب تميّزهم من سائر الأُمم؛ وقولهم: إن المراد بذلك أنه تعالى لا يجمعهم على الخطأ يبطل بمثل ما قدَّمناه.

[في بيان حال قوله ﷺ: «لا تجتمع أُمتي على خطأ»]

فإن قالوا: فما معنى ما رُوِيَ من قوله: لم يكن الله ليجمع أُمة نبيِّه، صلَّى الله عليه، على الخطأ[2]؟

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. (٢) راجع ص ١٦١ من هذا الجزء.

قيل لهم: المراد به أنه، جلّ وعزّ، لا يلطف لهم إلا في الحق دون الباطل، وأنه يصرفهم عن الاستفساد الذي عنده يتفقون فيه على الخطأ، فلا يكون ذلك مانعًا من طريقة التكليف، ومن صحة الخبر الآخر الدَّالّ على أنهم لا يجتمعون على الخطأ باختيارهم.

وقول مَن قال: إن قوله، عليه السلام لا تجمع أُمتي على خطأ، وإن كان بصورة الخبر فالمراد به الإلزام، كأنه قال: يجب أن لا يجتمعوا على خطأ، بعيد. وذلك لأن ظاهر الخبر لا يترك للمجاز بغير دلالة، على أن هذا الوجه يُوجِب أن لا مزية على سائر الأُمم، ويقتضي أن لا يلحقهم بذلك مدح؛ وهذا باطل.

وقول مَن قال: إن قوله: لا تجتمع أُمتي على خطأ ولا ضلال، المراد بذلك أنهم لا يجتمعون على الكفر، لأنه، صلّى الله عليه، قال: إنه لا تزال طائفة من أُمتي ظاهرين على الحق[1]، بعيد. وذلك لأن الخطأ يجمع الكفر وغيره، من سائر المعاصي فلا وجه للتخصيص، بغير دلالة، ومتى قال: دليلي على ذلك لفظة الضلال.

قيل له: نفي الخبر الضلال والخطأ فننفيهما جميعًا؛ ونقول أيضًا: إن الضلال ليس بعبارة عن الكفر، لأنه موضوع في اللغة للذهاب عن الأمر، الذي يتضمن النفع، وجميع المعاصي تدخل في ذلك، ولهذا قال جلّ وعزّ: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: الآية ٧]، و﴿قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ۝٢٠﴾ [الشعراء: الآية ٢٠].

[في بيان أن قوله ﷺ يدلّ على أن الإجماع حجّة في كل الأوقات]

وقول مَن قال: إن دلّ الخبر على صحة الإجماع فإنما يدلّ على أنه صواب، ولا يدلّ على أنه حجة؛ لأن خلاف الصواب لا يجب أن يكون خطأ، كما نقوله في الاجتهاد، بعيد؛ وذلك لأنهم قد أجمعوا على أن الإجماع حجة، فبإجماعهم يعلم أن اتباعهم واجب، وأن العدول عن ذلك قبيح، والأمر ظاهر

(١) راجع ص ١٦١ من هذا الجزء.

عنهم، لأنهم كانوا يعدّون الخارج من الإجماع شاقًّا للعصا، وما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، من قوله: عليكم بمُلازمة الجماعة[1]، إلى غير ذلك مما ذكرناه يدلّ على ذلك.

وقول مَن قال: إن الخبر لا يدلّ إلا على أن الإجماع ممن كان في زمنه من أُمته حجّة، فمن أين أن الإجماع في سائر الأعصار حجة؟ غلط؛ وذلك لأنّا قد بيَّنّا أن أُمته تقع على مَن يجيء من بعده من المكلفين، كما تقع على مَن كان في زمنه، فالكلّ داخلون فيه؛ على أن المحكي عنهم أنهم جعلوا الإجماع حجّة، فإذا كان إجماعهم حجة، وثبت عنهم جعلهم الإجماع في كل وقت حجة، فقد صحَّ ما ذكرناه، على أن ذلك يُوجِب أن الإجماع حجة في الوقت الذي ظهر منه، صلَّى الله عليه، هذا القول لأن الخبر إما أن يتضمن أُمته في كل وقت، أو يختصّ الوقت، والحال؛ وهذا يُوجِب أنه لا يصحّ الاحتجاج بالإجماع أبدًا؛ لأنه إنما يعتبر الإجماع بعد وفاته، صلَّى الله عليه، وهذا مما يبعد التعلّق به، ويُوجِب الخروج مما كانت الصحابة عليه، من التمسّك بالإجماع والتواصي به، والاعتماد عليه؛ وقد رُوِيَ عن «عبد الله بن مسعود»[2] أنه قال: أيها الناس عليكم بالطاعة والجماعة، فإنها حبل الله. الذي أمر به، وإن ما تكرهون في الجماعة والطاعة خير مما تحبّون في الفرقة[3]؛ ورُوِيَ عنه أنه قال لبعض أصحابه: أليس يسرّك أن تسكن الجنة؟ قال: نعم، فقال له: فالزم جماعة الناس[4]؛ وعن «أبي مسعود الأنصاري»[5]

(١) رُوِيَ الحديث بمعناه. راجع ص ١٣٨ من هذا الجزء.

(٢) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمٰن: صحابي كان خادم رسول الله ﷺ الأمين، قَدِمَ المدينة في خلافة عثمان، وتوفي فيها سنة ٦٥٣ م. (الإصابة: ت ٤٩٥٥؛ غاية النهاية ١/ ٤٥٨؛ البدء والتاريخ ٥/ ٩٧؛ صفة الصفوة ١/ ١٥٤؛ حلية الأولياء ١/ ١٢٤).

(٣) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (١/ ١٤٤).

(٤) انظر المعجم الكبير للطبراني (٨/ ١١٨): عن الحارث بن قيس قال: قال لي عبد الله بن مسعود: يا حارث بن قيس، أليس يسرّك أن تسكن وسط الجنة؟ قلت: بلى، قال: فالزم جماعة الناس.

(٥) عقبة بن عمرو بن ثعلبة الأنصاري البدري، أبو مسعود، من الخزرج: صحابي، كان من أنصار عليّ عليه السلام، توفي في الكوفة سنة ٦٦٠ م. (كشف النقاب ـ خ؛ الإصابة: ت ٥٦٠٨).

أنه لمّا خرج حاجًّا أو مُعتَمِرًا، قيل له: أوصِنا؛ قال: اتقوا الله وحده، وعليكم بالجماعة(١).

وقول مَن قال: إن المراد بالأُمة التي ذكرت هو مثل المراد بقوله: وأُولي الأمر منكم، وإنما أراد به إيجاب الطاعة للأمراء؛ ومَن يقوم بالأحكام بعيد؛ لأنه خلاف الظاهر ولأنه تخصيص بلا دلالة؛ ولأنه حمل للفظ المفسّر الذي لا يحتمل على لفظة محتملة، وبأن يحمل المحتمل على ما لا يحتمل أولى؛ فلو قيل: المراد بأُولي الأمر الأُمة، أو العلماء منها لكان أجدر.

[في الاستدلال على صحة الإجماع بالقرآن الكريم]

وقد استدلّ الخلق على صحة الإجماع بقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عِمـران: الآية ١١٠] فوصفهم بهذه الصفات المُوجِبَة لكون فِعْلهم صوابًا، وهذا إن دلَّ فإنما يدلّ على أن الكبائر لا تقع منهم؛ لأن حال جمعهم كحال الواحد، إذا وصف بهذه الصفة؛ وقد علمنا أن ذلك لا يمنع من وقوع الصغير منه، فكذلك حال جميعهم.

وليس لأحد أن يقول: وقوع الصغير منهم لا يمنع من كونهم حجة، كما لا يمنع ذلك من الرسول، عليه السلام؛ لأنّا قد بيّنّا أن الذي تُجيزه من الرسول [لا يميِّز مَن تميّز] أفعاله وأقواله، التي هو حجة فيها، من الصغائر، التي نُجيزها عليه، ولا طريق في ذلك يتميَّز الصغير من الكبير، فيما يضاف إلى الأُمة، فتجويز الصغائر عليهم يقتضي تجويز كبير من الكبائر مما لا نعلمه، لأن ما يجوز كونه صغيرًا أو كبيرًا لا دليل عليه. وإذا كان كذلك لم يثبت أنهم حجّة إلا فيما لو وقع لكان كبيرًا، والاستغناء في معرفة ذلك عنهم حاصل للأدلة القائمة، فلا يثبت مع ذلك كونهم حجة في شيء؛ على أن قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عِمران: الآية ١١٠] إن كانت إشارة إلى جميع المصدقين فالمُتعالم من

(١) وجدته من حديث ابن مسعود، وليس من حديث أبي مسعود. ذكره ابن أبي شيبة في مصنفه (٨/ ٦٠٤).

حال كثير منهم خلافه؛ وإن كانت إشارة إلى غيرهم فذلك مجهول، لا يعلم به حال جماعة مخصوصة، يصير إجماعها حجة.

[في توضيح بعض الآيات فيما يخصّ الإجماع]

فإن قال: إذا اجتمع المصدِّقون على شيء يعلم دخول هذه الجماعة فيهم، فيصير الإجماع حجّة، كما ذكرتم، في الشهداء والمؤمنين.

قيل له: إنما صحَّ ذلك لأنهم وصفوا بصيغة، علمنا معها دخولهم تحت المصدِّقين، وخروجهم عمَّن سواهم، وليس كذلك الحال فيما تعلَّقت به من هذه الآية، لأنه لا يجوز أن يكون المراد به، مَن كان في عهد الرسول، صلَّى الله عليه، وعند نزول الخطاب، لأنهم في تلك الحال كانوا بهذه الصفة، فمن أين أن غيرهم تميَّز بعينهم، وقوله: «كنتم» يدلّ على ذلك، ويفارق في هذا الوجه ما قدَّمناه، من قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]، لأن تلك الآية، وإن كانت تقتضي الإشارة ففيها ما يدلّ على أن المراد العموم، وقوله: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]؛ وليس في هذه الآية ما يقتضي هذا المعنى.

فأما قوله: ﴿تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٠] فليس فيه دلالة على أنهم لا يأمرون إلا به [حتى نستدلّ باتفاقهم على الأمر بالشيء، على أنه حق] وإنما بيَّن ذلك أن هذا طريقتهم وسجيَّتهم، على طريقة المدح، فلا يمتنع أن يقع منهم خلافه، إذا لم يُخرِجهم من طريقة المدح؛ ولأن ذلك يُوجِب تقدّم المعرفة بالمعروف والمنكر، ويحرج بذلك أمرهم أن يكون دالّاً على أن المأمور به من قبلهم معروف منكر. فأما الاستدلال على صحة الإجماع بقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٠٣] فبعيد، لأن الأمر بالاعتصام بدينه، وبأن لا يتفرَّقوا فيما يجب أن يتفقوا فيه، من الدِّين، وليس فيه أن ما اتفقوا عليه كيف حاله، لأن المأمور بالشيء قد يفعل خلافه، وحال الجماعة في ذلك كحال الواحد، فكيف يدلّ ذلك على صحة الإجماع! ولو دلَّ على صحة إجماعهم لدلَّ بما ثبت في العقول، في

كل جماعة من المكلفين هي مأمورة بالاجتماع على الدِّين، وأن لا تتفرَّق فيه، أن إجماعها حجّة، فإذا لم يجب ذلك فكذلك ما قالوه. فأما أنه، جلَّ وعزَّ، ألَّف بين قلوبهم فإنه يدلّ على أن الأمر الذي تألَّفوا فيه، وزالت به العداوة صحيح، ولا يدلّ على أن اتفاقهم حجة. وأما التعلّق بقوله؛ جلَّ وعزَّ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: الآية ٥٩] في صحة الإجماع، من حيث أمر بالرّدّ عند التنازع فدلَّ ذلك على أن التنازع إذا لم يقع فالرّدّ غير واجب، وأن نفس ما أجمعوا عليه حجّة، فبعيد؛ وذلك لأن الإجماع إذا ثبت أنه حجة فلا بدَّ من الرجوع فيه إلى الله والرسول؛ لأنه لا يكون مقولًا عن تنجيث، ولا بدَّ من أن يبتغوا فيه الأدلة، ولا دليل في الشرع، للإجماع فيه مدخل، إلا الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة؛ فقد صار الإجماع كالخلاف، في أن الواجب فيهما الرجوع إلى الله سبحانه والرسول، صلَّى الله عليه، فكيف يصحّ التعلّق بما ذكروه، وليس في ذكر الرجوع إلى الكاتب والسُّنَّة عند الشَّارع دلالة على أنه لا يجب الرجوع إلا عنده. يبيِّن ذلك أن المكلّف يلزمه في دينه الرجوع إليهما، قبل أن يعرف التنازع، بل في الأمور التي لا يصحّ فيها التنازع، من أهل المِلَّة، فكأنه، جلَّ وعزَّ: عرَّفنا أن الواجب عند التنازع في الديانات الرجوع إلى الأدلة القاطِعَة، لذلك التنازع؛ ونبَّه بذلك على أن الواجب الرجوع إليهما وإن لم يكن تنازع، لأن العلوم المكتسبة إنما يُوصَل إليها بالأدلة، وقع التنازع في ذلك أو لم يقع. وقد كان يجب على هذه الطريقة في الحادثة قبل أن تجتمع الأُمة على حُكمها وعند التفكّر فيها، ولما حصلت المنازعة أن لا يجب الرجوع فيها إلى الكتاب والسُّنَّة، وأن يكون قول القائل فيها بما يختاره صحيحًا، وقد عرفنا فساد ذلك.

[في بيان عدم جواز الاستدلال على صحة الإجماع من جهة العقل]

وبعد... فنفس الإجماع عند المخالفين مما وقع التنازع فيه، فلا بدَّ من الرجوع في صحة الصحيح من ذلك إلى الكتاب والسُّنَّة. فليُبَيِّن المستدلّ بهذه الدلالة أن الإجماع حجّة إما بكتاب أو سُنَّة ليقطع التنازع.

فأما الاستدلال على صحة الإجماع من جهة العقل، فبعيد؛ لأنه لا دليل يدلّ في جماعة مخصوصة على أنهم لا يُخطِئون، فيما يعملون ويقولون، كما لا دليل يدلّ على ذلك في كل واحد من المكلَّفين، فلا فرق بين مَن أوجب كون الإجماع حجة عقلًا، وبين مَن أوجب كون الخلاف حجة؛ أو جعل قول كل مكلَّف حجة، وهذا أعظم فسادًا من التقليد الذي دللنا من قبل على بُطلانه.

[في بيان بعض الشُّبَه حول حال الإجماع]

فأما قولهم: إذا كان الرسول، صلَّى الله عليه مختومًا به النبوَّة، وما أتى به من الشريعة مؤبَّدًا، لا يرد عليه انقطاع، ولا ينسخ ما دام التكليف قائمًا، فلا بدَّ من واسطة يؤمَن معها الغلط، تقوم بها الحجة، على الأزمان والأعصار، ولا يصحّ ذلك إلا مع القول بصحة الإجماع؛ لأن الدلالة قد دلَّت على فساد قول مَن يجعل الواسطة الأئمة، فالتعلق به يبعُد؛ لأن لقائل أن يقول: إن الأدلة من جهة الأخبار وغيرها متفقة في ذلك، مُغنِيَة عمَّن سواها، كما يقول فيما لا إجماع فيه: إنّا نثق بالأدلة، ونعلم أنها لا تنقطع على الأيام، والإجماع كالخلاف في هذا الباب، فإذا كان المنقول عن الأنبياء المتقدِّمين قد كفى وأغنى أُممهم، وقامت بها الحجة إلى وقت وُرود النسخ على شريعتهم، وإن لم يكن إجماعهم حجة، فكذلك القول في أُمة الرسول، صلَّى الله عليه، ولو كان إنما يكون. . . . .[١] لعلّة أُمتنا بالإجماع لوجب مثله في سائر الأُمم، ولما صحَّت المعرفة بأن يقال: إن هذا التكليف مؤبَّد، وذلك ينقطع، لأن شرط التكليف وما به تصير العلَّة مُزاحة، في المكلَّف، لا يختلف بهذه الطريقة؛ وقد كان يجب لو لم يثبت في بعض الشرائع أدلة سوى اتفاقهم أن يجري التكليف فيه على طريقة العقل؛ وإذا وجب ذلك، وقد بيَّن الله تعالى في العقل أحكام الحوادث، فلا ضرورة بالمكلَّفين إلى الإجماع، ويجب على هذا القول أن يقع الإجماع على حكم كل حادثة، لكي يزول الغلط بالإجماع، وإلا فإن جاز زوال ذلك مع

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الخلاف، لأدلة الكتاب والسُنَّة، أو بالرجوع إلى أدلة العقول، فما الذي يمنع من مثله، فيما فيه إجماع، وكل ما يورده على الإمامية في أن لا يجب إثبات حجة في كل زمان يُبطِل التعلّق بهذه الطريقة.

[في بيان توضيح بعض الآيات التي لا تتناول الإجماع]

فأما التعلّق في صحة الإجماع بقوله: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾﴾ [الأعراف: الآية ١٨١]؛ وتقوية ذلك بما رُوِيَ عنه، صلّى الله عليه، من قوله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرّهم مَن ناوأهم إلى يوم القيامة»[١] فبعيد؛ لأنه ليس فيه بيان الأمة المذكورة، وهل هي من الإنس أو من الملائكة، أو من أُمة الأنبياء المتقدّمين أو أمة رسولنا صلّى الله عليه؛ فالتعلّق بذلك يبعد؛ ولو كان ما ذكروه من الخبر متواترًا لكان التعلّق به أقرب؛ وإن كان ظاهر لفظه يقتضي أن طائفة من أمة معينة تختص بهذه الصفة، وقد علمنا أن ذلك لا يصحّ إلا بأن يحمل على ضروب من المجاز، فيقال: المراد بذلك طائفة بعد طائفة، في كل زمان؛ أو المراد بذلك طائفة واحدة تظهر على الحق في خفائها، وبعد انقراضها بما ينقل عنها، والأوّل أقرب إلى المراد، لكنه لا يدلّ على صحة الإجماع، وإنما يقتضي ظهور هذه الطائفة، وعلوّ حالها على الكفّار، فيما يتعلق بإعزاز الدِّين.

[في بيان أن تديّن الأُمة ليس دلالة على حِجّيَة الإجماع]

فأما التعلّق في صحة الإجماع، بأن المتعالم من حال أُمة الرسول عدولهم عن الأوطار واللذّات، على جهة التديّن، وأَنَفَتهم من الكذب، وإظهارهم العار، في اتّباع الغير وتقليده إلا بعد وضوح الحجة، فكيف يصحّ وهذه حالهم أن يتفقوا على الخطأ، فبعيد؛ وذلك لأن كل الذي ذكروه لا يمنع من صحة اتفاقهم على الشيء لشُبهة ظنّوها دلالة؛ لأن هذه القضية قائمة في كثير، من أُمم مَن تقدَّم، وقد اتفقوا في ذلك على الخطأ من هذا الوجه؛ وهي أيضًا قائمة

(١) رواه مسلم في صحيحه من حديث جابر بن عبد الله، وثوبان، ومعاوية. ورواه أبو داود من حديث عمران بن حصين.

في الجماعة الكثيرة من الأُمة، ولم يمنع من اتفاقها على الخطأ، من جهة الجهة، فما الذي يمنع من مثله، في إجماع كل الأُمة! فلا بدَّ للتمسّك في أن الإجماع حجة، من الرجوع إلى غير ذلك.

[في بيان توضيح بعض الآيات التي لا تتناول الإجماع]

فأما التعلّق بقوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: الآيتان ١١٨، ١١٩]، في أن ما زال عنده الاختلاف هو حق ورحمة من عنده، جلَّ وعزَّ، وأنه يدلّ على صحة الإجماع، بعيد؛ وذلك لأن المراد بذلك، ولأن يرحمهم خلقهم، فبيَّن بذلك، جلَّ وعزَّ، أنه خلق الناس للرحمة والمنفعة، خصوصًا مَن كلَّفه، وإنما كلَّفه وخلقه تعريضًا للمنزلة العظيمة، فما في هذا مما يدلّ على صحة الإجماع؟

[في بيان أن مُذاكرة الصحابة ونقاشاتهم ليس دليلًا على الإجماع]

وأما التعلّق في صحة الإجماع بأن الصحابة، رضي الله عنهم، قد كانت تتناظر وتتباحث ما لم يحصل الإجماع؛ فإذا حصل ذلك أذعَنَت وسلّمت كتسليمها القرآن والسُنَّة، فدلَّ ذلك على صحة الإجماع، فبعيد؛ لأنه استدلال بضرب من الإجماع على ما عداه، والخلاف في الجميع؛ وبمثل ذلك يسقط التعلّق، بما يذكر من تسليمها ببيان الرّدّة، لما أورد أبو بكر رضي الله عنه ما أورده، إلى غير ذلك؛ لأنه كل أمر في إجماع مخصوص سلّموا له؛ وذلك يدلّ على صحة الإجماع، على ما قدَّمناه؛ وإنما تعلَّقنا نحن بإطباقهم على العمل بالخبر. في تصحيح الخبر؛ ثم الخبر جعلناه عمدة في صحة الإجماع، وهو مخالف لما ذكرناه.

فإن قال لنا قائل: أفليس مَن يخالفكم في الإجماع لم يسلّم ما ذكرتموه، فكيف يصحّ اعتمادكم عليه!

قلنا له: إنما اعتمدنا على ما ثبت من الصحابة والتابعين، ولا خلاف بينهم في ذلك، لأن الخلاف في الإجماع حادث من بعد، فلا يؤثّر في صحة ما اعتمدناه في الصحابة.

[في بيان الدليل الأول والأساسي على صحة الإجماع]

فإن قيل: فلو لم يثبت هذا الخبر أكنتم تجوِّزون في الصحابة مع عِظَم محلها في الدين، رحمة الله عليهم أجمعين، والعلم أن نتمسك بالإجماع وتجعله حجّة وتدين به ولما سمعت في ذلك من الرسول، صلّى الله عليه، ما يُزيل كلمة شُبهة في ذلك؟

قيل له: إن الإجماع لو لم يثبت أنه حجة بما ذكرناه، من الأدلة، كما يجوز ذلك فيهم لشُبهة عارِضة، كما يجوز مثله في الأكثر منهم، وإنما يجب أن يعتمد في ذلك على الأدلة، لا على مثال هذه الطريقة.

واعلم... أن الواجب في فروع الإجماع أن نثبتها على الأدلة الصحيحة، وقد بيَّنّا أن أقواها قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: الآية ١١٥] لأنه جلّ وعزّ، بيَّن بالتحذير والوعيد ما يجب أن يتحرَّز المكلَّف منه، بعد ظهور الحجة، من مشاقَّة الرسول، والعدول عن اتّباع سبيل المؤمنين، وبيَّن بذلك وجوب القبول من الرسول، صلّى الله عليه، والتسليم لقوله، ووجوب اتّباع المؤمنين، رضي الله عنهم، ثم الرجوع إلى طريقتهم. وقد تقصَّينا القول في ذلك، وفيما يتلوه من الأدلة، ويقاربه في القوَّة؛ لكن الناس، وإن اختلفت طرائقهم في هذه الأدلة، فكل منهم اعتمد إجماع الأُمة، من حيث لا يعلم إجماع المؤمنين إلا بإجماعهم على ما حكيناه عن «أبي علي» رحمه الله في باب الشهداء؛ ولا يخرج عن الأُمة إلا مَن يعلم أنه ليس من المؤمنين، ممَّن ضلَّ وفسق، فإن تميزوا لم يعتدّ بهم في الإجماع، وإذا لم يتميزوا كان المعتبر بإجماع جميعهم، لكي نعلم دخول المؤمنين فيهم، ولا يجب إذا اعتبرنا الكل أن تكون الحجة قول غير المؤمنين، مع قول المؤمنين، بل الحجة هو قولهم، لكنّا لم نتوصَّل إلى بيانه إلا مع قول غيرهم، فاعتبرنا الجميع، كما لم نتوصل إلى قول الرسول إلا بقول غيره معه، وجب أن يعتبر الكل، وإن كان الحجة هو قول الرسول، على كل حال.

[في بيان أن إجماع المؤمنين هو الحجة وليس قول الإمام]

وليس لمَن يقول: إن الحجة قول الإمام أن يتعلق بمثله، فيقول: إنما صار الإجماع حجة لدخول قول الإمام في جملتها؛ وذلك لأنه لم يثبت لهم إمام معصوم، قوله حجة، على ما يذهبون إليه، ولو ثبت ذلك ما كان لهم في ذلك متعلق، لأنه كان يجب لو انفرد الإمام بالقول أن يكون حقًا، ولو انفردوا عنه أن لا يكون قولهم حجة؛ والحجة هو بعينه؛ فأما إذا لم يثبت ما قالوه، وثبت ما قلناه من صحة إجماع جميع المؤمنين، فالذي اعتبرناه يصحّ لنا، دونهم.

وبعد... فإن الإمام عندهم يتميَّز بنص وإعجاز، فلو ثبت ما قالوه كان لا يصحّ أن يعتبر إجماع الأُمة أصلًا، ولوجب أن يكون انضمام إجماعهم إلى قوله، والحال ما قلناه، بمنزلة انضمام اليهود والنصارى، إلى أُمة نبيِّنا، في هذا الباب؛ وهذا في نهاية البُعد، ويُوجِب عليهم القول بأن إجماع الأُمة معتبر، مع قول الرسول ونصه؛ فإذا لم يصحّ ذلك لأن الحجة هو قوله فقط، فكذلك القول في الإمام، وقد موّه أكثرهم بهذه، لأنهم يطعنون في الإجماع بزعمهم أن الخطأ والسهو إذا جاز على كل واحد منهم جاز على الكل إلى غير ذلك، ثم يثوبون من ذلك إلى أن الحجة قول الإمام فكيف يصحّ على هذا الوجه أن يضمّوا الإجماع الذي أبطلوه، وطعنوا عليه، إلى قول الحجة، الذي إنما اعتمدوه ليُزيل الخطأ والسهو عنهم، في الأمور الجائزة عليهم؛ ويجب أن يكون قولهم في ذلك بمنزلة قولنا في المؤمنين، لو تميَّزوا من غيرهم، ولو كانت الحال هذه لم يعتبر إلا قولهم فقط؛ وإنما اعتبرنا قول غيرهم معهم عند فَقْد التميّز.

فصل في بيان ماهية الإجماع، وما يتصل بذلك

[في بيان الإجماع الذي يعتبرُ حجّة]

اختلفوا في الإجماع المعتبر، بعد اتفاقهم على أنه حجّة؛ فقال بعضهم: المعتبر إجماع كل المصدِّقين على اختلاف أحوالهم، وقولهم هو الحجة.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع المؤمنين منهم، والشهداء، وقولهم هو الحجة، إلا أن لا يتميز قولهم فيعتبر قول غيرهم، ممَّن يعلم معه إجماعهم، على ما قدَّمناه من قبل؛ فقال بعضهم: المعتبر إجماع أكثر الأُمة؛ وتعلَّقوا في ذلك بما روى من قوله، صلَّى الله عليه، عليكم بالسواد الأعظم، وبأمره بملازمة الجماعة، إلى غير ذلك من الأخبار.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع مَن يعلم فيما يظهره أن باطنه كظاهره؛ وكل طائفة يجوز عليها أن لا يكون باطنها كظاهرها متى خالفت لم يخرج قول الناس من أن يكون حجة وإجماعًا.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع الأُمة إلا العدد القليل، الذي يُعَدّ في الشذوذ، فخلافهم لا يعتبر.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع العلماء دون العامَّة.

وقال بعضهم: لا يعتبر في الحادثة إذا كانت من باب الفقه إلا إجماع الفقهاء، دون سائر العلماء.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع عترة الرسول، وأهل بيته، صلَّى الله عليهم.

[في إثبات الوجوه التي تُوجِب حِجِّيَة الإجماع]

وقد بيَّنَّا أن هذا الباب مما لا يصحّ أن يستدرك بأدلة العقول، وأنه لا بدَّ من الرجوع إلى أدلة السمع، لأن العقل يجوز على الطائفة العظيمة الخطأ فيما طريقه الاستدلال والاجتهاد، كما يجوّز عليها الصواب، فبظهور الفعل منهم لا يعلم أنه صواب، كما لا يعلم بظهور المذهب ممَّن يدين به أنه صواب، ولذلك حرّمنا التقليد في الدين، وأوجبنا الرجوع إلى الأدلة، فإذا صحَّ ذلك فالواجب أن يرجع فيما يُحكَى من الإجماع إلى أدلة السمع؛ وعلى هذا الوجه يقوله العلماء على اختلافهم لأنهم إنما اختلفوا فيما به الإجماع، بحسب ما استدلّوا به على الإجماع، وما اعتمدوه من الأخبار وغيرها، في هذا الباب؛ وإنما كَثُر ذكر الأُمة لأنه لا أحد ممَّن تمسَّك بالإجماع إلا وجعل إجماع كل الأُمة حجة؛

وإنما اختلفوا في بعض الأُمة؛ فمَن قال منهم إنه حجة إذا كانوا هم الشهداء والمؤمنون إلى غير ذلك، فقد جعلوا الإجماع حجة، على كل حال، إذا وقع من الأُمة، لدخول مَن اعتبره في الإجماع، في جملة الأمة، على ما تقدَّم ذِكرنا له.

وقد رُوِيَ عن الصحابة أنهم جعلوا إجماع المسلمين حجة، فقالوا: ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، إلى غير ذلك.

والأقرب فيما رُوِيَ عنه صلَّى الله عليه، من أن أُمتي لا تجتمع على خطأ، أنه أراد به ما أراده الله عزَّ وجلَّ، بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٠] الآية. لأن ذلك يتضمن طريقة المدح؛ وعلى هذا الوجه تكون الأدلة كلها متفقة؛ لكن الغرض بالإجماع هو ما يحتجّ به جميع الأُمة، على اختلاف مذاهبهم، ولا يصحّ ذلك إلا إذا حصل الإجماع من جهة المصدِّقين، لأن الخوارج لا تعتبر في الإجماع ما تعتبره المعتزلة، فلا يصحّ أن يحتجّ عليهم في المسائل بإجماع المعتزلة[1]. وقد نصَّ على ذلك شيخانا؛ فلما كان الاحتجاج لا يتكامل إلا على ما ذكرناه صار كأن المعتبر عند جميعهم هو إجماع الأُمة لما لم يتم الغرض إلا به. والذي نصره «أبو عبد الله» وحكاه عن «أبي هاشم» اعتبار كل المصدِّقين في الإجماع، على اختلاف مذاهبهم؛ لأن الدليل المعتمد في هذا الباب هو الخبر، والخبر يقتضي ذلك، لأنه لا يجوز أن يقال: المراد به مَن يقع اسم الأُمة عليه في اللغة، ممَّن بعث إليه الرسول، عليه السلام، ودعاه إلى شريعته، كفر به أو صدق، لأن مَن لم يصدق به، لا يجوز وهذه حاله في الإجماع الذي لا يجوز أن يكون إلا عن دليل شرعي.

---

(١) هم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل مجلس الحسن بن يسار البصري، أيّد عقيدة معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وأصبح مؤسّسًا لفرقة المعتزلة الفلسفية التي تقول بقدرة الإنسان على الأفعال، وخلق القرآن وحدوثه، وهناك فِرَق كثيرة من المعتزلة تزيد على العشرين فِرقة. (الانتصار ص ٢٤٣؛ المِلَل والنِّحَل ص ٤٩ ـ ٧٨؛ طبقات المعتزلة؛ الفرق بين الفِرَق ص ٦٧ ـ ١٢٠).

[في بيان أن الإجماع هو إجماع المؤمنين]

ولا يجوز أن يعتبر في ذلك كل الأُمة إلى آخر الأبد، لأن ذلك يمنع من كون الإجماع حجة في الآخرة، وفي حال زوال التكليف، فلا بد من أن يعتبر إجماع الأُمة في كل حال يقع اسم الأُمة عليها وهذا يُوجِب أن الإجماع حجة في كل وقت، فإذا لم يفصل صلَّى الله عليه، بين بعض من بعض صارت الحجة موقوفة على اجتماع جميعهم، فلا بدَّ من ذلك، إما على جملة وإما على تفصيل؛ وإذا أجمعوا كلهم قولًا أو فعلًا كان حجة، وإن أجمع العلماء، والمعلوم من حال العامَّة الانقياد لها وتوطين النفس على القبول منها والرجوع إليها، صار إجماع العلماء إجماعًا للعامَّة، على جهة الجملة؛ فلا بدَّ في اعتبار الإجماع من هذين الوجهين، ولا يعتبر في الإجماع أن يكون كل واحد منهم قائلًا وفاعلًا، لأن الرِّضا ربما حلَّ محل القول والفعل، وكذلك فترك النكير، على بعض الوجوه ربما حلَّ محل الفعلة والقول، على ما سنبيِّنه.

[في بيان رأي أبي علي في الإجماع]

فلا بدَّ من أن يعتبر في الإجماع بعض ما ذكرناه، من الوجوه، ومتى لم يحصل الإجماع كذلك لم يكن حجة. فأما «أبو علي» فإن اعتبر في الإجماع بالشهداء على ما قدَّمناه، فعلى قوله يجعل إجماع الأُمة حجة، وكذلك إجماع الطائفة المُحِقَّة المُجانِبَة للكفر والفسق، ولا يعتدّ بخلاف مَن ثبت كُفْره وفسقه؛ فأما مَن لم يثبت ذلك منه فإنه يعتدّ بخلافه هنا إذا وقع التمييز، فأما إذا لم يصحّ ذلك فلا بدَّ من أن يعتبر إجماع جميعهم، ليعلم دخول الشهداء في جملتهم؛ والذي يقتضيه ما اعتمدنا عليه من الدلالة على صحة الإجماع نظير هذا الذي حكيناه، لأن المؤمنين هم الشهداء، والطريقة واحدة، على ما تقدَّم ذِكرنا له.

[في بيان وجوب عدم اعتبار الكثرة كشرطٍ للإجماع]

وقد بيَّنَّا أنه لا يجوز أن يحذر تعالى من العدول عن اتّباع سبيل المؤمنين إلا واتّباع سبيلهم ممكن، وإذا كان ممكنًا، ولم يختص في ذلك حال من حال

فيجب أن يكون الإجماع حجة في كل وقت. وقد علم أنه لا مُعتَبَر بأقل الجمع في ذلك، فالواجب أن يكون المعتبر بجميع المؤمنين فيما يجتمعون عليه، ويصير سبيلًا لهم وطريقة، فلا يخرج عنهم إلا مَن نعلمه غير مؤمن، من الكفَّار والفُسَّاق على ما تقدَّم ذكرناه له.

وهذه الجملة قد أبطلَت قول مَن يعتبر إجماع أكثر الأُمة؛ لأنه يجب أن لا نأمَن أن الصواب مع الأقل، وقوله، صلَّى الله عليه، عليكم بالسواد الأعظم، لا يدلّ على ما اعتبروه؛ لأن أكثر الأُمة لا يقع هذا الاسم عليه، وإنما يقع على جميعهم، فهو موافق لما نقوله؛ فأما ما يُروَى من قوله، صلَّى الله عليه: «عليكم بملازمة الجماعة» فالمراد به بالإجماع، لأنه إن لم يحمل على هذا الوجه أوجب أن كل جماعة كانت، أكثر الأُمة أو أقلها، حجة، وما يتعلقون به من أنه، صلَّى الله عليه، مدح الجماعة والكثرة، فقد بيَّن شيوخنا أن الأمر بالضدّ مما ذكروه؛ لأن كتاب الله، جلَّ وعزَّ، ورد بمدح القليل وذمّ الكثير؛ فقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: الآية ١٣]، ﴿وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: الآية ٤٠]، ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: الآية ٢٤]. وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾ [الزخرف: الآية ٧٨]، وقال: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: الآية ١١٦] إلى غير ذلك. وقد قال، صلَّى الله عليه، «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا، كما بدأ»(١)، فنبَّه بذلك على أن الحق مع الأقل، وأنه لا مُعتَبَر في كون المقالة حقًّا بأن تكون ظاهرة، والمتمسّك بها يتمكن من إظهارها؛ فأما ما يعتبر في الإجماع؟ الكل، أو الأكثر؛ دون مَن يجوز أن باطنه بخلاف ظاهره فيما يذهب إليه ويخالف فيه، فقد أبعد، لما قدَّمناه، من الأدلة التي لا تميز بعضًا من بعض؛ على أن الذي ذكره، من تجويز مخالفة باطنهم لظاهرهم إنما يقتضي بإخراجهم من كونهم مُخالفين، على القطع باعتقاد القلب، وليس يجب إذا لم نعلم كونهم مُخالطين مُخالفين أن يكون إجماع مَن عداهم على القول إجماعًا، لأنه لا يجب أن يكون العلم بالإجماع موقوفًا على أن يعلم أنه لا خلاف، أو على أن لا يعلم الخلاف، لأنه قد يحوز

(١) رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة.

أن لا يعلم ذلك ولا يعلم الإجماع أيضًا بأن نشك في كل واحد منهما، لفَقْد الطريق الذي به يعلمان.

[في بيان عدم وجوب اعتقاد القلوب كشرط للإجماع]

وبعد. . . فإنما كان يجب ما ذكرناه لو كان المعتبر بالإجماع والخلاف اعتقاد القلوب، وليس الأمر كما قدَّر، بل المُعتَبَر بما ظهر لنا من اتفاقهم، فإن ظهر الاعتقاد من جميعهم كان حجة؛ وإن ظهر القول أو الرِّضا، أو غيرهما من الأفعال كان أيضًا حجة؛ ومتى ثبت أنه حجة يعلم أنه لا يجوز في باطنهم أن يكون بخلاف الظاهر، لأنه لو كان بخلافه لما كان حجة، فيتوصل إلى ذلك بهذا الوجه؛ لأن كونه حجة لا يتم إلا بعد العلم بهذه الطريقة من حالهم؛ فإذا صحَّ ذلك فما الذي يمنع من كون الأقل مخالفين، فإن كانوا ممَّن يجوز في باطنهم أن يكون بخلاف ظاهره، يكون هذا هو المعتبر في الخلاف، دون الوصوف إلى معرفة الاعتقاد.

وبعد. . . فلو كان الذي ذكره معتبرًا في الإجماع كان لا يجب أن يكون مثله معتبرًا في الخلاف، لأن الذي أوجب ذلك في الإجماع قام الدلالة على أنه حجة، ولا يجوز أن يكون حجة إلا والباطن مطابق للظاهر، وليس كذلك الخلاف، لأنه لم يثبت أنه حجة، فلا فرق بين أن يُظهِر القول مع العلم بأن الباطن مُطابِق له أو غير مطابق.

وبعد. . . فإذا صحَّ به قول الرسول عليه السلام، إنه حجّة، ولا يعتبر إلا ما ظهر من قوله، ويجعله دلالة، ويرجع إليه دون ما عداه، فالواجب مثله، في قول المجمعين، وإذا وجب ذلك لم يصحّ أن يعتبر في الخلاف والإجماع ما ذكرناه.

[في بيان فساد مَقولة أن الإجماع هو إجماع العلماء دون العامَّة]

فإن قال: كان يجب مع تجويزنا أن يكون باطن قول الفرقة اليسيرة بخلاف ظاهره، أن يجوز أن يكون هو الحق، والباطل هو قول الطائفة العظيمة، التي لا يجوز ذلك فيها، وإذا بطل ذلك لم يبقَ إلا ما ذهبنا إليه.

قيل له: كذلك نقول؛ لأن تجويزنا ذلك فيهم لا يمنع من أن يجوز أن قولهم هو الحق، لكنّا متى علمناه حقًّا لم نجوِّز أن باطنهم بخلاف ظاهرهم؛ ومتى لم نعلمه حقًّا جوَّزنا ذلك، وإذا علمنا أنه الحق علمنا أن الطائفة العظيمة مُبطِلة، وإن كان باطنها كظاهرها، لأن ذلك غير ممتنع في المُبطِل أن يكون باطنه كظاهره مرة، وأخرى باطنه بخلاف ظاهره، وإنما يمتنع ذلك في الطائفة المُحِقَّة، إذا ثبت أن قولها هو الحق، لما ثبت من الدليل أن الحق لا يخرج عن طائفة من الأُمة، فمَن ثبت أن قوله الحق لا بدَّ من أن يكون ممدوحًا، وذلك يمنع من أن باطنه بخلاف ظاهره؛ فأما مَن لم يجعل قول النفر اليسير كالواحد، والاثنين، والثلاثة خلافًا فقوله بعيد من الوجه الذي قدَّمنا ذكره؛ ولا يمكنه أن يتعلق بأن اسم الأُمة يقع على الأكثر، لأن ذلك إن وقع فهو مجاز، لا يجوز أن يحمل الكلام عليه إلا بدليل، وإنما قال العلماء إن الشاذَّ لا يُعَدّ في الخلاف إذا كان الإجماع قد تقرر وثبت وشذَّ البعض؛ فأما إذا لم يثبت الإجماع فقول الواحد معتبر، لأنه في الحقيقة مانع من الإجماع محقق الخلاف، فلو لم يعتبر لم يجز أن يعتبر خلاف الطائفة الكثيرة أيضًا. فأما مَن اعتبر في الإجماع إجماع العلماء دون العامّة فقد بيَّنّا فساد قوله؛ لأن العامَّة إذا كانت من أهل الحق عارفة بجملة الدين، فلا بدَّ من دخولها تحت الأدلة التي نعتبرها في كون الإجماع حجة، ولو لم نعتبرها في الإجماع لوجب أن لا يعتبر الكثير من العلماء.

[في بيان اعتبار رأي العامّة في الإجماع]

فإن قال: فكيف يعتبرون في الإجماع، ولا مدخل لهم في الاجتهاد!.

قيل له: إذا كان ما نعتبره من الإجماع مما يتعلق الغرض به بالكافَّة فحالهم كحال العلماء؛ وإذا كان ذلك مما يختصّ العلماء فبأن يعرف في الجملة انقيادهم للعلماء، وتركهم الخلاف عليهم، فأما مَن اعتبر في الإجماع على المقالة بقول مَن اشتهر بذلك العلم دون غيرهم، حتى لا يعتبر في الإجماع على مسائل الفقه إلا بالفقهاء، وعلى مسائل الفرائض إلا بأهلها، وعلى مسائل الكلام إلا بأهله، فقد أبعد؛ لأنه لا يجب فيمن لم يشتهر ببعض العلوم أن لا يكون من أهله، لأنه قد يجوز أن يتَّكل على غيره في الفُتيا

والاجتهاد، مع تقدّم في ذلك الباب؛ وقد ثبت عن الصحابة أن بعضهم كان يُحيل على بعض في الفتاوى طلبًا للسلامة، فكيف يصحّ هذا الاعتبار الذي ذكره.

فإن قال: لأنه قد ثبت أنه لا يرجع في تقويم البز إلا إلى أهله.

قيل له: ليس الأمر كما قدَّرته؛ لأنه قد يكون مَن ليس بمتشاغل بصنعة البزّ أبصر ممَّن يعانيه ويشتغل به، فهذا دليل من هذا الوجه؛ وإن كان أمر العلم يخالف طريق التقويم، لأنه لا يرجع فيه إلا إلى مَن عرف عادة البياعات، على وجه مخصوص في الأمر الذي يقومه؛ وليس للأحكام عادة معتبرة، بل الواجب أن تتبع فيها الأدلة؛ وقد يكون غير الفقيه عارفًا بأدلة الأحكام كمعرفة الفقيه، بل ربما كان أعرف؛ وهذا يبيِّن فساد هذه الطريقة.

[في بيان فساد مقولة أن الإجماع هو إجماع الصحابة أو عترة الرسول]

فأما عترة الرسول، عليه السلام. فمتى صحَّ إجماعهم، فقد حكى عن «أبي علي» أنه حجّة، للخبر، الذي قدَّمناه، وإن كان لم يقطع بصحته، لأن الألفاظ فيه مختلفة، وإن كان في العلماء مَن يقول: إن المراد بالخبر التمسك بطاعة الإمام، الذي يكون من العترة؛ لأنه قد وجبت طاعته، لوجوب التمسك بكتاب الله، جلَّ وعزَّ، وذكر أن ذلك بمنزلة قوله: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: الآية ٥٩] إلى غير ذلك.

وقد قال بعضهم: إن ظاهر الخبر يقتضي أن قولهم حجة، فيما يشهد الكتاب بصحته، ليصحّ كونهم غير مُفارقين الكتاب. وقال بعضهم: التمسّك بكتاب الله معلوم، والتمسّك بالعترة مجمل، لأنه لم يذكر عليه السلام ما يتمسك به منهم: أهو اتباعهم في القول والفعل، أو التديّن بمحبتهم، وإعظامهم، لمكان الرسول، عليه السلام، والأوّل في ظاهر الخبر هو أقوى.

فأما مَن اعتبر في الإجماع الصحابة فقط، فظواهر الأدلة الدَّالَّة على صحة الإجماع تمنع من ذلك. لأنه، جلَّ وعزَّ، بين وجوب اتّباع سبيل المؤمنين، ولم يخصّ عصرًا من عصر، وكذلك القول في نفيه الخطأ عن إجماع الأُمة؛

فأما تعلّقهم بأنهم اختصوا بشهادة الرسول، ومعرفة أغراضه فإنه بعيد؛ لأن ذلك يُوجِب أن مَن عداهم لا يعرف مراد الرسول، في باب الأحكام بالنقل، والتواتر، وسائر الأخبار.

فإن قال: قد يعرفون ذلك بالخبر، كمعرفة الصحابة بالمشاهدة فقد أبطلوا اختصاص الصحابة، لأنه لا معتبر بالمشاهدة، وإنما المعتبر بمعرفة الأحكام من قبله، فإذا كان مَن لم يشاهد بمنزلة مَن شاهد في معرفة ذلك فكيف نفصل بينهما في هذا الباب! على أن تأثير المشاهدة هو معرفة المقاصد باضطرار، وقد يحصل ذلك بالخبر المتواتر، كما يعلم باضطرار. فإنه، صلَّى الله عليه، كان يتديَّن بتحريم الخمر، وينصّ عليه، إلى غير ذلك؛ وهذا يُبطل الاختصاص، من هذا الوجه أيضًا؛ على أن العلم بقصده، صلَّى الله عليه، من جهة الاستدلال يحلّ محلّ العلم بقصده من جهة الاضطرار في أنه تعرف به الأحكام؛ فما الذي يمنع من أن غير الصحابة كالصحابة في ذلك؟ وإن اختصوا بمعرفة قصده صلَّى الله عليه، دونهم؟

[في بيان فساد مقولة إن الإجماع هو إجماع أهل المدينة]

فأما مَن اعتبر في الإجماع إجماع أهل المدينة[١] فقد أبعد، لأن ما دلَّ على الإجماع يقتضي أنه لا معتبر ببلد دون بلد، ولا ببقعة دون بقعة، وأن المعتبر بالمجمعين إذا كانوا كل الأُمة، أو كل المؤمنين، فكيف تصحّ هذه الطريقة!

وبعد... فقد علمنا أن البلد لا مُعتَبَر به، وإنما المُعتَبَر بأهله، لأن الاجتماع على المقالة منهم يقع، فإذا صحَّ ذلك فسواء كانوا بالمدينة أو بمكة، في أن الحال لا تختلف. فأما ترجيح خبرهم على خبر غيرهم فقد يصحّ على وجه، وقد لا يصحّ؛ والوجه الذي يصحّ عليه لا يصحّ أن يكون الوجه في صحته كونهم بالمدينة؛ وذلك مما قد بيَّن في أصول الفقه. وتعلّقهم في ذلك

---

(١) مدينة في بلاد الحجاز، كانت تدعى يثرب، وسكانها من الأوس والخزرج واليهود، هاجر المسلمون إليها فسُمِّيت بمدينة النبي ﷺ، وبها قبر الرسول ﷺ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ١٠٠، ١٠١).

بأن المدينة معدن الوحي، ومستقر الشرع، وموضع كمال الدين؛ وقد مدحها الرسول، إلى غير ذلك لا يُوجِب أن إجماع أهلها هو المعتبر؛ لأن مدحهم يتناول خيارهم، وفي كل بلد خيار يستحقون المدح، ولا يُوجِب ذلك اعتبار إجماعهم؛ ولا فرق بين مَن عقد الإجماع بأهلها لما ذكره، وبين مَن زعم أن مبدأ كثير من الفتن كان منها فيجعل ذلك مقويًا لمكة، أو للبصرة[1]، أو الكوفة[2]، إلى غير ذلك؛ ولا فرق بينه وبين مَن قال: إن المعتبر إجماع أهل مكة، لأن كمال الدِّين بها حصل عام الفتح؛ وهذا ركيك من القول يُغني عن وضوح فساده.

فصل في بيان الوجوه التي عليها يكون الإجماع حجة، وما يتصل به

اعلم... أن الإجماع في كونه حجة فرع على الكتاب والسُّنَّة، فما لا يصحّ أن يحتج بهما فيه من العقليات فبأن لا يصحّ أن يحتج فيه بالإجماع أولى؛ وقد بيَّنَّا شرح ذلك فيما سلف. وسبيل الإجماع في أنه يجب أن يتأوَّل إن ثبت فيه الخلاف وقول يخالف ما دلَّ العقل عليه، سبيل الكتاب والسُّنَّة لأن حاله لا يزيد على حالهما وهذا ما لم يبلغ إجماعهم حدَّ الضرورة، فإذا بلغ هذا الحدّ، وعلم اعتقادهم ومقاصدهم لم يصحّ أن يتأوَّل؛ ولا يقع ذلك إلا في الأمور الصحيحة؛ كما لا يجوز أن يعرف دين الرسول، صلَّى الله عليه، باضطرار إلا في الأمر الصحيح؛ وعلى هذا الوجه تأوّل شيوخنا كثيرًا من إطلاق المجمعين على وفاق الأدلة الصحيحة، وجعلوها كمتشابه القرآن، في هذا الباب؛ فأما الاحتجاج بإجماعهم على مَن يعترف بصحة الإجماع في باب التوحيد والعدل فغير منكر اليقال به خروج المخالف عن طريقة الإجماع، لا

---

(١) مدينة في العراق، اختطَّها عُتبة بن غزوان في سنة ١٦ هـ، كانت من أهم المراكز الإسلامية في التجارة، ومقصد القوافل. وكان معظم سكانها من ربيعة ومُضَر. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/٥١٧).

(٢) من مدن العراق، أسَّسها سعد بن أبي وقاص سنة ١٧ هـ في خلافة عمر بن الخطاب، فأصبحت قصبة العراق الأعلى، واتخذها عليّ بن أبي طالب عليه السلام مركزًا للخلافة. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/٥١٧، ٥١٨).

لأنه مما لا يصحّ الاستدلال به، على ما قدَّمناه في الآيات المحكمة في القرآن، وقد تقدَّم بيان ذلك من قبل.

[في بيان اختلاف الآراء حول الإجماع]

واختلف الناس في هذا الباب من وجوه:

منها: الإجماع بعد الخلاف، فقال قائلون: ليس بحجة، وإن صحَّ أن يقع. وقال آخرون: لا يصحّ أن يقع، ولو وقع لكان حجة.

وقال قائلون: يصحّ أن يقع، وإذا وقع فهو حجة، ولا فرق بينه وبين الإجماع المبتدأ، ولا يفصلون بين إجماع بعد خلاف، في زمان الخلاف وعصره، أو بعد ذلك.

ومنها: الإجماع الواقع عن قياس واجتهاد، فقال قائلون: إنه لا يقع ألبَتَّة. وقال آخرون: يقع ولا يكون حجة. وقال بعضهم: يقع ويكون حجة بمنزلة الإجماع الواقع عن توقيف ونص.

ومنها: الإجماع فيما يتصل بالأوامر، فقال بعضهم: إنه يقع ولا يكون حجة، لأن إجماعهم لا يزيد على قوله، صلَّى الله عليه، وقد كان يقول القول ثم يعدل عنه إلى رأي غيره، فيما يتصل بالحروب وغيرها. ومنهم مَن قال: إذا وقع كان حجة، كالإجماع الناقع في باب الديانات.

ومنها: إجماعهم على أمر يعلم أنه لا يُوجِب التضليل، إن كان خطأ، وفي الناس مَن أجاز ذلك، ولم يجعلهم حجة؛ وفي الناس مَن أجازه وألزم اتّباعهم، وزعم أن المتأسَّى بهم مصيب، وإن كانوا غالطين. ومنهم مَن منع ذلك، أصلًا على ما يذهب إليه.

ومنها: إجماعهم على قول لا يطاق الاعتقاد؛ ففي الناس مَن أجاز ذلك، ولم يعتبر الاعتقاد أصلًا، وفي الناس مَن أجازه، وأوجب أن يكون الاعتقاد مطابقًا له. وفي الناس مَن لم يعتبر إلا الاعتقاد في الإجماع والخلاف، دون

الأقوال الظاهرة؛ وفي هذا الباب مسائل تدخل في الوجه الذي يصحّ أن ينعقد الإجماع عليه، أو تدخل فيما يكون إجماعًا أو خلافًا، وفيما يكون خلافًا، وحكمه حكم الإجماع على ما نبيِّنه من بعد في هذا الباب.

فأما الإجماع فيما طريقه التوقيف لا عن توقيف فقد أجازه قوم، ومنع منه شيوخنا في هذا الباب.

فأما الإجماع فيما يتصل بالتسهيل والرخص، وإن لم يكن فيه شرع ففي الناس مَن أجازه ومنهم مَن أباه.

فأما الإجماع فيما طريقه الشك والتوقّف فلا معنى للقول فيه، لأنه داخل فيما لا ينعقد الإجماع به. وسنذكره في باب الإمامة.

[في الدلالة على حِجِّيَّة الإجماع بعد الخلاف]

وتبيَّن الآن جملة وجيزة في هذه المسائل: فالذي يدلّ على أن الإجماع بعد الخلاف حجة أن الدليل الدّالّ على ذلك يتناوله كتناول الإجماع المبتدأ؛ ولأن ما أجمعوا عليه هو سبيل المؤمنين، فيجب أن لا يعدل عن اتّباعه؛ وأن تحصل له المزية في باب الاتباع؛ وقد بيَّنّا في «العمد» أن جعلنا ذلك حجة إنما يصحّ في المنع من القول، بخلافه في المستقبل، لا أنه يطعن فيما تقدَّم من الخلاف، وأنه في هذا الباب كالناسخ الذي يحرم الخلاف في المستقبل ولا يُبطِل ما تقدَّم.

وبيَّنّا أن من حق الإجماع أن لا يقع مشروطًا، لأنه طريق العلم، كالنصوص المستقرّة، فلا يجوز بعد الإجماع على قول، أن يقع الإجماع على خلافه، وليس كذلك الإجماع الخلاف؛ لأنه إذا كان من باب الاجتهاد فإنما يصحّ بشرط أن لا يحصل ما يقطع الاجتهاد، وإذا ورد الإجماع بأحد القولين زال بذلك الشرط في الاجتهاد؛ كما أن الغائب عن الرسول يجتهد في الحادثة ما لم يرد النص بخلافه، فإذا ورد يقطع حكم الاجتهاد.

وبيَّنَّا أن ذلك واجب في الاجتهاد، من حيث يسلك به طريق غالب الظن، وليس كذلك ما هو طريق العلم؛ لأنه لا يقع مشروطًا إلا بما يجري مجرى النسخ الذي لا يصحّ في الإجماع.

[في بيان عدم جواز مخالفة الإجماع الذي هو حجة بإجماعٍ مُغايِر]

فإن قال: فإذا جوَّزتم الإجماع على أحد القولين فقد جوَّزتم إجماع. . . . .[1] فيكون كالناسخ له.

قيل له: إن الذي قدَّمناه في اشتراط القول الواقع عن الاجتهاد يمنع من كون الإجماع على أحد القولين نسخًا، لأنه كالشرط الذي يقع عليه رأي المجتهد؛ وليس كذلك الإجماع لو زال بالإجماع، لأنه لا يصحّ فيه معنى الشرط.

فإن قالوا: قد جوَّزوا أن يكون، صلَّى الله عليه، قد بيَّن في العبادة من قبل الإجماع أنها تكون مصلحة، على حسب ما يقع الإجماع، بعد الإجماع عليه من بعد، فيكون ذلك جائزًا، ويكون جاريًا مجرى النسخ.

قيل له: لا يجوز أن يقع ذلك، ويخفى على المجمعين، وإذا لم يخفَ عليهم فلا بدَّ من تعلّق إجماعهم بالوقت في ذلك الحكم، فإذا كان كذلك لم يحصل الإجماع الثاني مخالفًا للإجماع الأوّل.

وبعد. . . فقد صحَّ أن المجمعين قد اتفقوا أنه لا تجوز مخالفة الإجماع الذي هو حجة، على وجه، ولا يجوز أن يتغيَّر في كونه حجة، وإنما جوّزوا خلاف ذلك في الإجماع الذي لم يعتقد. . . . .[1] حجة وفي ذلك إبطال ما سأل عنه. وهذه الجملة قد أبطلت قوله: إن الصحابة إذا اختلفت على قولين فقد جوّز جميعهم أن يقال بكل واحد منهما، فلا يصحّ ارتفاع هذا الإجماع، كما لا يجوز تغيّر حال هذا الإجماع بإجماع ثانٍ؛ لأن الذي قدَّمناه قد بيَّن الفرق بين الموضعين.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فإن قيل: إن الإجماع على الشيء يقتضي عندكم أنه صواب فلا يُوجِب بُطلان خلافه إلا بإجماع ثانٍ يُوجِب أن الخروج عن الإجماع غلط؛ وهذه الطريقة غير حاصلة في الإجماع بعد الخلاف؛ فمن أين أنه قاطع لحكم الخلاف؟

قيل له: إن الدليل إذا اقتضى كونه حجة فقد صحَّ بإجماعهم أن كل إجماع ثبت حجة لم تجز مخالفته؛ لأنهم بهذا الإجماع لم يفصلوا إجماعًا من إجماع في كونه حجة.

وبعد... فقد بيَّنَّا أن لطريقة المؤمنين مزية في الاتباع على ما شهد به الكتاب فلا يجوز أن يكون الخارج عن سبيلهم بمنزلة سبيلهم في باب الاتباع على وجه من الوجوه؛ فإذا صحَّ في الصحابة أن تجمع بعد الخلاف، ويكون إجماعها قطعًا لحكم الخلاف فكذلك العمل في العصر الثاني، لأنّا قد بيَّنَّا أن انقراض العصر لا يصحّ أن يكون شرطًا في هذا الباب.

[في بيان رأي أبو عبد الله وأبو علي في مسألة الإجماع المخالف للإجماع]

وقد قال «أبو عبد الله»: إنه لا مانع يمنع من إجماعهم بعد إجماع على خلافه، فإنه بمنزلة الإجماع بعد الخلاف من جهة القياس، وإنما يمتنع من ذلك لإجماعهم؛ وذكر أنه لا فوق بين الإجماع والخلاف في جواز دخول الشرط فيه، لولا ما أوجب السمع الذي قدَّمناه فيما يرتب عليه الشرع، فيجب أن يعتمد عليه فأما «أبو علي» فإنه منع من ذلك، من وجه آخر؛ لأنه قال: لو جوَّزنا الإجماع ثانيًا على خلاف ما أجمعوا عليه أو لا يُوجِب أن لا يستقر الإجماع استقرارًا يمنع معه من المخالفة، لأنه كان يجوز فيمن يخالف أن يكون مُصيبًا بأن ينضاف إلى قوله، حالًا بعد حال، قول غيره، فيصير إجماعًا، كما يجوز في الخبر الوارد في النسخ أن ينضاف إليه خبر غيره، على وجه تقوم الحجة به، فكما لا يمنع من صحة الخبر الوارد بذلك إذا كان ما ذكرناه مجوّزًا فكذلك القول في الإجماع، وهذا يؤدّي إلى إبطال الاحتجاج بالإجماع على مَن.....[1] فيه وخالف، واستقر كاستقرار الشرع من

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الرسول، عليه السلام، المعلوم أن النسخ لا يرد عليه، فلا يصحّ في الحال هذه، أن تتغير دلالته.

[في عدم جواز مخالفة الإجماع الأول ذو الدلالة القاطعة]

فإن قيل: إن الخلاف إذا كان سائغًا فإجماعهم على أن أحد القولين لا يمنع في القول الآخر من أن يكون الدليل الذي استدلّوا به عليه قائمًا، ولا يجوز مع قيام الدليل تحريم القول بالمدلول.

قيل: إنما جوَّزنا ذلك فيما لا دليل عليه، لأن ما عليه دليل قاطع إذا حصل الإجماع على أحد القولين علمنا به أن القول الآخر كان غلطًا من قائله، ويعلم أنه مقول عن شُبهة لا عن دلالة، ولا يجوز فيما هذه حاله أن يجوز المجمعون القول به، وإنما يجوز في ذلك فيما طريقه غالب الظن والاجتهاد؛ وقد علمنا أن طريقة الاجتهاد قد تتغيَّر، على المجتهد باجتهاد يرد عليه يكون أقوى منه، فإذا ساغ ذلك فيه لم يمتنع أن يرد الإجماع فيمنع من الأخذ به لأن طريقة الاجتهاد لا يمنع فيها الشروط والاختصاص.....[1] جوَّزنا الاجتهاد في مسائل دون غيرها، وفصلنا بينه وبين طرق.....[1] التي لا يكاد يقع التخصيص فيها.

فإن قال: إن الإجماع في الاجتهاد باب لا يقع، فكيف يصحّ ما ذكرتم.

قيل: سنبيِّن صحة ذلك.

[في إثبات الإجماع بعد الخلاف]

فإن قيل: إذا كانت دواعيهم من قبل دعت إلى اختلاف فكيف يصحّ أن يجمعوا؟!

قيل: إن ذلك غير ممتنع بأن يقوى عندهم أحد الداعيين، كما لا يمتنع من جماعة مختلفة الرأي عند المشورة أن يتفقوا على أمر واحد؛ على أن هذا

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الاعتراض يقتضي أن الإجماع لا يقع بعد الخلاف، لا لمزية تطعن في كونه حجة، إن وقع.

فإن قال: هذا هو المقصد بالسؤال، فما المانع منه؟

قيل: ما سنبينه من صحة الإجماع على القول الواقع عن قياس، لأن ذلك إذا صحَّ ابتداء لم يمتنع بعد خلاف.

فإن قال: ألستم تجوّزون في العامّي أن يتبع العالِم في القول في حال حياته، وبعد وفاته، فجوّزوا في القول المتروك بالإجماع أن يقول به العامّي؟

قيل له: إذا أبطل الإجماع حكمه لم يجز له ذلك كما إذا تغيَّر اجتهاد العالِم الذي يرتكن إليه في الفُتيا لم يجز له ذلك.

فإن قال: أفتقولون: إن موت الفرقة المخالفة يُوجِب قطع الخلاف؟

قيل: نعم، لأنه بعد موتها إذا لم يبق إلا التمسك بالقول الآخر فقد حصل إجماع، والحال فيه كالحال في الإجماع بعد الخلاف.

فإن قال: إن الإجماع بعد الخلاف غير طريقة الاجتهاد، فيصحّ فيه ما ذكرتم وليس كذلك موت أحد القائلين؛ لأن حال القول الآخر، وحال مَن تمسَّك به على ما كان من قبل؛ فكيف يقطع حُكم الخلاف؟

قيل له: إنما ينقطع ذلك من حيث كان إجماعًا، فلا يصل بين الأمرين في هذا الباب، ولسنا نقول: إن القاطع لقولهم هو موتهم، لأنهم لو ماتوا، وتغير اجتهاد الناس أو بعضهم لم يكن حجة، فالحجة في حصول الإجماع فقط؛ وعلى هذا الوجه بيَّنَّا كثيرًا من الأصول، فقلنا: إن تقرير الإجماع بعد موت «سعد بن عبادة»[1] في الإمامة يقتضي أن يقطع على صحتها؛ وعلى هذا الوجه قال أكثر الفقهاء: إن بيع أُمهات الأولاد لا يجوز للإجماع الواقع في التابعين، وإن كانت الصحابة في ذلك مختلفة.

---

(١) سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة، الخزرجي، أبو ثابت: صحابي من أهل المدينة، كان سيد الخزرج وشهد العقبة وشهد أُحُدًا والخندق. طمع بالخلافة ولم يبايع أبا بكر، مات بحوران سنة ٦٣٥ م. (تهذيب ابن عساكر ٦/ ٨٤؛ صفوة الصفوة ١/ ٢٠٢؛ طبقات ابن سعد ٣/ ١٤٢).

فصل في أن الإجماع قد يكون من القياس والاستدلال

[في بيان الدلالة على جواز أن يكون الإجماع من خلال القياس]

فأما الإجماع فقد يجوز أن يقع عن سائر الأدلة، من غير اختصاص، لأن الدليل المُوجِب لكونه حجة لا يفصل بعض ذلك من بعض؛ فإذا جاز أن يجمعوا عن توقيف، فما الذي يمنع أن يجمعوا عن قياس واجتهاد؛ فإن الذي يجب القطع عليه: أنه لا يصحّ في إجماعهم أن يصدر عن تنجيث وتقليد، فأما صدوره عن دليل دون ذلك فلا يصحّ إلا بضرب من الأدلة، فما لم يحصل فالواحب أن يجوز الجمع على حدٍّ واحد؛ ثم ينظر، فإن صحَّ في البعض ما أجمعوا عليه أنهم قالوا عن قياس ينص أو دلالة [قطعنا عليه وإلا] فالتوقّف واجب.

فإن قال: إن المانع من ذلك اختلافهم في كون القياس حجة، فلا يصحّ أن يجمعوا على القول لأجله.

قيل له: إذا صحَّ بالدليل أنه حجة لم يمتنع ذلك، كما لا يمتنع أن يجمعوا على الشيء من جهة العموم واستنباط الأدلة، ولو اختلف الناس فيهما.

فإن قال: لا يجوز مع اختلافهم في كونه حجة أن يجمعوا على القول لأجله، لأن ذلك كالمناقضة.

قيل له: إن ذلك لو كان مناقضة في بعض الأمور، فما الذي يمنع من تجويزه، فيكونون راجعين إلى الصواب. فإن قالوا بالقياس عادلين عن الخطأ بأن نفوا كونه حجة، وإنما لا يجوز أن تقع منهم المناقضة، على وجه يقتضي أن الوجه الثاني هو الخطأ، فأما ما يقتضي أنه الصواب فيجوز، هذا لو سلم لهم أن الخلاف في الاجتهاد قائم وليس الأمر كما ظنوه، لأن الخلاف إنما حدث بعد أعصار الصحابة والتابعين ومَن بعدهم، فلا يجوز التعلّق بما أورده.

[في بيان أن الإجماع قد ينعقد عن طريق الاجتهاد]

وليس لهم أن يقولوا: إن الإجماع لا يصحّ أن يقع عن الاجتهاد لأنه يقتضي الاتفاق من غير تواطؤ وتراسل وإجماع ومشاهدة، وهذا لا يصحّ وذلك لأن الجماعة لا يمنع أن تجتمع على القول للشُّبهة، فبأن يجوز ذلك عليها، لما هو حجة، أولى؛ وكما لا يقال في الشُّبهة: إن ذلك يمتنع لما سألت عنه فكذلك في الحجة.

وبعد... فيجب على هذا القول أن لا يصحّ إجماعهم على الشيء من جهة الاستنباط والاستدلال بالعموم لمثل هذه الطريقة؛ بل يجب أن لا يجوز إجماعهم على القول إذا كان عن دليل وتوقيف كان ما دعا كل واحد منهم هو الذي دعا الآخر، فيصحّ اجتماعهم عليه، كصحة اجتماع الجمع العظيم على الصدق في الخبر، وليس كذلك حالهم فيما طريقه القياس؛ لأن الداعي قد يختلف، فلا يصحّ أن يتفقوا إلا عن مواطأة كالكذب.

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته، لأن طريقة الاجتهاد قد تصحّ، فتكون معلومة ظاهرة، وتحلّ محل التوقيف فيما ذكرته، بل ربما أربت في الوضوح والجلاء على كثير من التوقيف، فما الذي يمنع مما ذكرناه؛ وما الذي يمنع من أن يقول العالم المقدّم القول، ويبرز طريقة القياس، حتى تظهر طريقة القياس للباقين، فيسلكون مسلكه، وينعقد الإجماع على هذا الحدّ؛ وما الذي يمنع من أن تكون طرقهم في القياس تختلف، وإن كان يؤدّي إلى قول متفق، فينعقد الإجماع على هذا الحدّ، ويفارق دليل ما مثل به من الخبر عن الأمر الضروري، ومماثل الخبر عن الأمر المشتبه، الذي لا يمتنع اجتماع الخلق عليه للشُّبهة، مع عدم المواطأة.

[في بيان جواز الإجماع على الحكم قياسًا بعِلَل مختلفة]

وليس لأحد أن يقول: إن إجماعهم على الحكم قياسًا يقتضي إجماعهم على العلّة. فتصير معلومة، ويخرج ذلك عن باب الاجتهاد؛ وذلك لأن العلة

بإجماعهم لا تصير معلومة، لأنها لا تخرج من أن تكون مَقولة من طريق غالب الظن، لكنه يعلم تعلّق الحكم بها. ولو كان إجماعهم عليها يُدخِلها في أن تكون معلومة ما الذي كان يمنع من أن يجتمعوا على الشيء قياسًا فيكون الحكم مقطوعًا عليه فكذلك العلَّة؛ وإنما يمتنع ذلك في المجتهدين إذا لم يقترن باجتهادهم ما يُوجِب كونه حجة.

وبعد... فغير ممتنع أن يجمعوا على الحكم قياسًا بعِلَل مختلفة، لا يقع الإجماع عليها، لأن الحكم الواحد قد يثبت بعِلَل.

فإن قال: جواز الحكم من جهة الاجتهاد يُوجِب خروجه عن بابه إلى طريقة العلم.

قيل: ذلك لا يمتنع عندنا، كما لا يمتنع أن يقترن بالاجتهاد حكم الحاكم، فيصير مقطوعًا به، أو يقترن به إجازة الرسول، عليه السلام، فيمن اجتهد، وهو غائب عنه، إلى ما شاكل ذلك.

[في جواز حِجِّيَّة الإجماع المتأتِّي عن الاجتهاد]

فإن قال: أفتجوِّزون فيما أجمعوا عليه، وإن لم يذكروا التوقيف، أن يكون إجماعهم عن توقيف؟

قيل: نعم...

فإن قال: فجوّزوا ذلك في كل إجماع يدَّعي أنه منقول من جهة الاجتهاد، ويكون ذلك التوقيف غير منقول.

قيل: إنّا نجوّز ذلك، ما لم نعلم بالدليل خلافه، فإنما يعلم ذلك بأن يكون ما أجمعوا عليه لا طريق للاجتهاد فيه، فنحمله على أنه عن توقيف، وإذا كان الاجتهاد فيه يسوغ، ونقل ذلك عنهم تنبيهًا أو تصريحًا علمنا أنه على الاجتهاد نحو ما ثبت عندنا أن النص على الإمام لم يثبت، وأجمعوا على العقد لأبي بكر، فعلمنا أنه عن اجتهاد فكل موضع لو كان هناك توقيف لوجب أن

يظهر، ينبغي إذا أجمعوا عليه أن يعلم أن إجماعهم عن قياس، وعلى هذا الوجه قيل في حدّ شارب الخمر أنه عن رأي رأوه، لما نقل ذلك؛ وقيل في قتال أهل الرِّدّة[١]، إنه عن نص، لما لم يصحّ كونه عن اجتهاد؛ وإذا صحَّ فيما أصله الاجتهاد أن يجب على الأمة الانقياد له، كعقد الإمام الذي يتولّاه نفر من أهل الحلّ والعقد، فما الذي يمنع أن يقع الإجماع في الأصل، عن اجتهاد؟ فإذا جاز في كثير من الأدلة، مع الخلاف الشديد فيه، أن يقع الإجماع لأجله، فما الذي يمنع من مثله في الاجتهاد؟ وإن كان، صلّى الله عليه، لو تعبَّدنا بالاجتهاد لم يخرج الاجتهاد عن بابه، وإن لزم اتّباعه فيه، فما الذي يمنع من مثله في الأمة. . . . .[٢] التأسّي، من حيث لا بدَّ أن تعرف صورة الفعل والوجه الذي عليه يصحّ.

وبعد. . . فإنما وجب عليه اتّباع سبيلهم، من حيث اقتضى ذلك مدحًا وصوابًا فيهم، فلا يجوز ما قاله.

[في بيان عدم جواز ارتداد الأُمة عن الإيمان]

واختلفوا في الأُمة: هل يجوز عليها الارتداد والكفر أو لا يجوز؟

فقال قائل: إن ذلك لا يجوز، لأنه من أعظم الخطأ، للوجه الذي قدَّمناه.

وقال آخرون: ذلك جائز لأنه لا يكون اجتماعًا من الأُمة والمؤمنين على الخطأ، بل يكون اجتماعًا من الكفّار على الخطأ؛ والأوّل أصحّ عندنا؛ لأن قوله لا تجتمع أُمتي على خطأ يقتضي أنهم في المستأنف لا يجمعون على خطأ، ولم يفصل خطأ من خطأ يخرجون به عن كونهم من الأُمة، أو لا يخرجون به عن هذه الطريقة.

---

(١) هم القبائل التي ارتدّت عن الإسلام بعد وفاة الرسول ﷺ، فما كان من أبي بكر من أن قام بحروب ضدّهم حتى ردّهم إلى الإسلام. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٣٤٤ - ٣٤٦).

(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فإن قال: فيجب أن لا تجوّزوا أن تتغيَّر حال الأُمة، فيخرج مؤمنهم عن كونه مؤمنًا.

قيل له: قد قال بذلك كثرة من أهل العلم، لأنهم أوجبوا في الشهداء أن حالتهم لا تتغير، وإن كان في الناس مَن يجوّز تغيّر حال البعض دون حال الجميع، وإن لم ننكر أن يرتدّ بعض الأُمة، وإنما أنكرنا ارتداد جميعهم. وما قدّمنا من الأخبار الدَّالَّة على أن طائفة من الأُمة لا تزال متمسكة بالحق، يمنع من ذلك.

فصل في المنع من إجماعهم على ما الباطن بخلافه

فأما إجماعهم على قول لا يطابق الاعتقاد فقد بيَّنَّا من قبل أن الصحيح أنّا نعلم بإجماعهم على القول والفعل أن الاعتقاد يُطابقه، إن لم يتقدَّم لنا العلم باعتقادهم، لأنه لا يجوز أن يكون قولهم وفِعْلهم صوابًا إلا على هذا الحدّ، وإلَّا حلَّ محل النِّفاق الذي يعرف من طريقه الخطأ.

فإن قال: فيجب أن تعتبروا في الإجماع الاعتقاد.

قيل: لا يجب ذلك، بل يعتبر كل أمر يُضاف إليهم، فإن كان ذلك الأمر اعتقادًا حكمنا بأن ما يظهر من قول وفعل يطابقه، وإن كان ذلك الأمر قولًا وفعلًا حكمنا أن الاعتقاد يُطابقه، فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب.

فصل في الإجماع عن خبر الواحد، وعن غير دليل

وقد دخل في جملة ما قدَّمناه ما يجوز أن ينعقد الإجماع عنه، وما لا يجوز، ونحن نتمّ القول فيه.

[في بيان عدم جواز الإجماع عن خبر الواحد إلا مع إقامة الحجّة]

قد بيَّنَّا أن إجماعهم على الحكم يصحّ بسائر وجوه الأدلة، على اختلافها: من توقيف وقياس، فأما إجماعهم على الشيء لأجل الخبر الواحد فقد اختلفوا، فالذي يقوله شيخانا «أبو هاشم» و«أبو عبد الله» أن ذلك غير سائغ على ما حكيناه، عند الأدلة على صحة الإجماع بالخبر الوارد لأمر يرجع إلى أن عادتهم جارية أنهم لا يطبِّقون على العمل بمخبر الخبر إلا والحجة قامت بما

في الأصل؛ وقد بيَّنَّا صحة ذلك، فأما إجماعهم عل ما طريقه التوقيف من غير توقيف فممتنع، لأنه لا يجوز أن يكونوا مُصيبين فيما اتفقوا عليه من الأحكام إلا بإصابة الدليل، وإلا كان اعتقادهم في حكم التنجيث، وما لا تسكن النفوس إليه، وذلك يُنافي كونه حقًّا وصوابًا؛ ولمثله قلنا في كل ما شرعه، صلَّى الله عليه، إنه عن دليل ووحي، وأبطلنا قول مَن يقول: إن ذلك يصحّ بأن يفوّض الأمر إليه، على ما حُكِي عن «موسى بن عمران»؛ أو بأن يختار ويعرف أنه لا يختار إلا حقًّا، أو بأن يُلقَّى في روعه، إذا لم يرد بذلك الوحي، فطريقة الإجماع في هذا الباب كطريقة السُّنَّة.

يبيِّن ذلك أن المجمعين في حكم مَن يؤدِّي عنه، جلَّ وعزَّ، وكذلك الرسول، فكيف يصحّ تجويز إضافة الإصابة إليهم ولما أصابوا دليله؟

فإن قالوا: جوّزوا أن اتفاقهم على القول بمنزلة الشرط في كون ما يأتيه حقًّا، ولا يجب أن نقطع على أنه حق.

قيل له: قد بيَّنَّا أن الذي أوجب اتباعهم كون قولهم حقًّا، فاتّباعهم كالفرع على اتباعهم، لأن ذلك يتناقض، ويفارق ذلك أن يقول، صلَّى الله عليه: اعلموا أن الذي يخبر به فلان صدق، لأن ذلك لا يمنع من كونه كاذبًا.

فأما إجماعهم على الشيء من جهة رخصة وتسهيل فلا بدَّ من أن يكون له طريقة في الشرع اتّبعوها، لمثل العلَّة التي قدَّمناها؛ وهذا كإجماعهم على استعمال الحمام بأُجرة مجهولة، إلى غير ذلك؛ لأنهم عرفوا في مثاله أنه قد خفّف فيه، فجعل فيه طريقة من الاجتهاد، فلا يخرج إجماعهم في ذلك عن أن يكون منقولًا بما يجري مجرى الدليل.

فصل في بيان ما يكون إجماعًا أو في حكم الإجماع، في كونه صوابًا، وإن كان بصورة الخلاف

[في بيان حِجِّيَة الإجماع بالمعنى وإن كان الاختلاف في الشكل]

يدخل في هذا الباب مسائل نفصِّلها بعون الله، منها:

أن يقع من بعض الأُمة الخبر عن وجوب الشيء، ومن بعضهم العمل به، على حدّ الإيجاب، أو من بعضهم العمل، ومن بعضهم

الرِّضا. . . . .[1] به، وكل ذلك إجماع في المعنى، وإن كان اختلافًا في الصورة؛ وإنما كان كذلك لأن القول والفعل قد دلًا على الاعتقاد، وإن اختلفا، كدلالة أحد الأمرين، فيجب أن يكون إجماعًا في المعنى.

يبيّن في ذلك أنّا لو لم نجعله حجة أوجب اتفاقهم على الخطأ في القول والعمل وذلك لا يجوز للدليل الدّالّ على فساده.

ومما يدخل في ذلك أن يظهر القول أو الفعل من بعضهم، ولا يقع من الباقي النكير فيه، فيعلم أنه صواب، لأنه لو كان خطأ لأوجب اتفاقهم على الخطأ، فيكون المُقدِم عليه مخطئًا، والكافّ عن النكير كذلك؛ وذلك لا يجوز عليهم.

فإن قال: إن النبي، صلّى الله عليه، أمّن من وقوع الخطأ منهم، فيما اتفقوا عليه، وليس هذا من الاتفاق في شيء.

قيل له: إنه، صلّى الله عليه، نفى أن يجتمعوا على الخطأ، ولم يفصل خطأ واحد من ضروب الخطأ، فالكل منفي بالخبر؛ ولو قال، عليه السلام، إن أهل هذي الدار في هذا اليوم لا يتفقون على الخطأ، لم نجوِّز أن يخطئوا ضروبًا مختلفة من الخطأ، كما لا نجوّز ضربًا واحد، لأن الظاهر ينفي الأمرين؛ وكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: فيجب على هذا القول في كل زمان إثبات واحد، أو جماعة، لا يقع الخطأ، منه ألبَتّة.

قيل: كذلك نقول، لأنّا إن جوّزنا في مسألة مفردة؛ وعلى هذا الوجه نبني القول في الإمامة، وفي إثبات القياس والاجتهاد، وأخبار الآحاد؛ على ما يجيء ذكره.

[في بيان عدم جواز اجتماع الأُمة على الخطأ]

فإن قال: فما قولكم في بعض الأُمة؟ أتجوِّزون أن يخطىء في قول، والباقون يشكّون فيه؟

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

قيل له: لا نجوِّز ذلك؛ لأنه إذا كان ذلك مما قامت الحجة به فقد اجتمعوا على الخطأ؛ لأن الشّاكّ قد أخطأ بترك النظر والاستدلال، كما أخطأ المقدّم عليه.

فإن قيل: أفتجوِّزون أن يتفقوا على العدول عن الصواب، والشك فيه؟

قيل: إذا كان مما عليه الدليل فذلك غير جائز عندنا، لما قدَّمناه.

فإن قال: فخبِّرونا، إذا كان مما لا دليل عليه، فكيف قولكم فيه؟

قيل له: نجوّز أن يقفوا فيه ويشكوا، ولا يجوز أن يتفقوا إلا عليه، فأما أن يتفقوا على الجهل بدليل فذلك غير سائغ لما قدَّمناه.

[في الدلالة على عدم جواز الإجماع على مخالفة الواجب]

فإن قيل: إنه صلَّى الله عليه، إنما بيَّن اجتماعهم على الخطأ، وذلك لا يتناول إلا الفعل، فمن أين اجتماعهم على أن لا يفعلوا الواجب من المعرفة لا يصحّ؟

قيل له: قد بيَّنَّا أن العدول عن ذلك بمنزلة الخطأ، وأحدهما كالآخر؛ يبيِّن ذلك أن نفي الخطأ أوجب كونه ذلك حجة، ولو جوَّزنا في أحد الوجهين خلافه لبَطُل كون إجماعهم حجة، وهذا كما نقول في الأنبياء، صلوات الله عليهم، لأنّا نسوِّي بين الوجهين فيما لا يجوز عليهم الخطأ فيه، فأما ما لا دليل عليه فغير ممتنع أن يشكوا فيه، بل هو لأن عدولهم عن الفعل هو الخطأ، ويجوز من بعضهم العدول عن الشك، ولا يجوز ذلك في سائرهم.

واعلم. . . أن القول الواقع من بعضهم إذا لم يذكره سائرهم إنما يدلّ على أنه صواب من الوجه الذي ذكرناه، ولا يدلّ على أن خلافه خطأ؛ فإن كان من باب ما الحق فيه واحد علمنا أن خلافه خطأ، وإن خرج عن هذا الباب لم

يدلّ على أن خلافه خطأ، ولذلك لا نجعل هذه الطريقة في الاجتهاديات حجة، كما نجعله حجة فيما الحق فيه واحد، كالإمامة والاجتهاد وغيرهما، فأما انتشار القول وظهوره من بعضهم، ولا خلاف في الباقين، فطريقة ما قدَّمناه إذا كان من باب ما الحق فيه واحد؛ فأما إذا كان من باب الاجتهاد فسنذكره في فصل مفرد. فأما الخلاف فيما الحق فيه واحد، إذا وقع من الواحد، والاثنين فالأولى أن لا يكون مانعًا من كون القول الآخر حجة، على ما يقتضيه قوله، جلَّ وعزَّ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ﴾ [النساء: الآية ١١٥]. . . الآية؛ لأن قولهم ليس بقول المؤمنين، والقول الآخر هو قول للمؤمنين، فقد حصل فيه ما يُوجِب اتّباعهم، فلا يجوز أن نقول: ليس بصواب؛ لأنّا إن قلنا ذلك لم نحل القول فيه من وجهين:

إما أن يكون القول الآخر هو الصواب، أو الصواب فيما يخرج عنهما؛ ولا يجوز خروج الصواب عنهما؛ لأنه يُوجِب اتفاقهم على الخطأ؛ ولا يجوز أن يكون الصواب قول الواحد، لأنه يُوجِب أن سبيل المؤمنين ليس بصواب، وهذا بخلاف الظاهر؛ فالواجب في ما حلَّ هذا المحل أن يكون خلاف مَن لا يوصفون بأنهم مؤمنون، على الإطلاق، لا يعتدّ به، وأن يكون القول الآخر هو الصواب، فإذا بلغ عددهم أقل الجمع لم نعلم أيّ القولين هو الصواب، لأن كل واحد منهما هو سبيل المؤمنين، لأن الزيادة والنقصان في ذلك لا تؤثّر في وقوع الاسم على الكل، على حدٍّ واحد؛ فإذا ثبت ذلك لم يكن أحدهما بأن يكون حقًّا أولى من الآخر. فأما إذا كان ذلك من باب الاجتهاد فلا فرق بين أن يكون المخالف واحدًا أو جماعة، في أنه يطعن في كون ذلك إجماعًا؛ لأن ما حلَّ هذا المحلّ يعلم أنه صواب، وإنما يرجع إلى الإجماع، في أن ما خالفه خطأ أو صواب، فلذلك فارق الوجه الأوّل الذي ذكرناه؛ وإن كان لا يبعد أن يقال: إنهم أجمعوا على أن كل أمر لا يُعَدّ خلافًا فيما الحق فيه واحد لم يعد خلافًا في سواه فتكون الطريقة في الأمرين واحدة؛ فأما إذا كان الخلاف بعد الإجماع فقد بيَّنًا أنه غير معتدٍّ به.

فصل في قول بعض الأُمة إذا انتشر في جميعهم ولم يعرف مخالف، ما حُكمه؟

[في بيان رأي أبي علي في مسألة «القول المنتشر دونما مخالف»]

المحكي عن «أبي علي» أنه: إذا ظهر فيهم وانتشر، ولم يظهر منهم خلاف واستمرت القضية على هذه الطريقة فهو إجماع، وإليه يذهب كثير من الفقهاء؛ واستدلّ على ذلك بأنه: إذا ظهر من بعض العلماء، أو انتشر في الباقين فدواعيهم قوية إلى الخوض فيه، وإظهار مخالفة، لو كانت، فإذا لم تظهر علم أن يعدّ ظهوره ليس إلا الموافقة.

فإن قيل: إذا لم تظهر علم أن. . . . .[1] فيجب أن يكون إنما لم يظهر للمخالفة بالضدّ مما ذكرتم.

قيل: إن الموافقة لا داعي إلى إظهارها، بل الكفّ عنه كإظهاره، وليس كذلك المخالفة، لأن الطِّباع تدعو إظهاره، ففَقْده يدلّ على انتفائه، ومثل ذلك بمعارضة القرآن، أنه لو كان في مقدورهم ذلك لفعلوه، لهذه الدواعي، وفَقْدها يدلّ على تعذّرها عليهم؛ فكذلك القول فيما قدَّمناه.

يبيِّن ذلك أن العادة فيهم جارية فيما يعتقدون خلافه أن يظهروا ذلك، كمسألة الجد. . . .[1] وغيرها؛ فلو كان هذا الأمر المنتشر يعتقدون خلافه لأظهروه. وليس لأحد أن يقول: إنما لم يُظهِروه لبعض الأغراض، لا للموافقة، وإن كانوا في الحقيقة مُخالفين؛ لأنه لا غرض يُذكَر في ذلك إلا وقد كان يجب أن يكشف معه الخلاف، ولا يستمر الكفّ عنه؛ لأنه إن قيل: إن ذلك لخوف من القائل فذلك مما لا يدوم، ولا يُوجِب أن لا يظهر خلافه لكثير ممَّن يختصّ به. وكذلك القول فيمن جعل العلَّة فيه الحياء، أو التهيّب، أو التوقّف، إلى غير ذلك؛ لأن كل ذلك لا يلبث أن ينكشف الحال فيه بانقراض القوم، ولما انكشف ذلك، يدلّ على أن لا خلاف ألبَتَّة.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان رأي أبي هاشم في مسألة «القول المنتشر والشائع دون وجود مَن يخالفه»]

فأما «أبو هاشم» فإنه يقول، في هذا القول: إذا ظهر في الباقين الرِّضا بكونه قولًا لهم أنه إجماع، حتى لو استفتوا لم يفتوا إلا به. فأما إذا ظهر من الباقين الرِّضا بالمَقول فقط فإنه يدلّ على صوابه؛ فإن كان من باب ما الحق فيه واحد فهو إجماع على ما بيَّنَّا؛ وإن كان من باب الاجتهاد فليس بإجماع، لكنه يقول: إن ظهوره وانتشاره فيهم فلما ظهر الخلاف يُوجِب كونه حجة وصوابًا، وإن لم يكن إجماعًا، لأنهم أجمعوا فيما هذه حاله أنه لا يجوز خلافه، من جهة أن الخلاف لم يظهر فيه، كما أجمعوا على أنه لا يجوز أن يُزاد على ما قالوه قولًا ثالثًا، من حيث لم يظهر ذلك منهم، ومثَّل ذلك بحكم الحاكم الذي قد ثبت أنه صحيح ولا ينقض، كان من باب الاجتهاد، وإن لم يكن ذلك إجماعًا.

[في بيان رأي أبي عبد الله في مسألة «القول الشائع دون مخالفة»]

فأما «أبو عبد الله» فإنه ذكر ما يدلّ على أن ذلك لا يكون حجة، كما لا يكون إجماعًا. وزعم أن الذي ذكر من الدلالة غير ثابت بما اشتهر عن الصحابة، من تجويزهم بيع أُمهات الأولاد، وظهور ذلك، وأنه لم ينقل فيه الخلاف، ولم يُوجِب ذلك أن لا يجوز خلافه؛ لأن الخلاف ظهر من بعده في التابعين، بل صار إجماعًا. قال: والواجب إذا كان ذلك من باب الاجتهاد أن يجوز خلافه، ويكون بمنزلة الحادثة، إذا قال بعض العلماء فيها بقول فقط، في أن ذلك لا يمنع من جواز المخالفة.

فصل في القول إذا جاء به بعضهم، ولم يظهر الخلاف، من غير انتشار

[في بيان جواز مخالفة القول غير المنتشر]

اختلف الفقهاء في ذلك؛ فمنهم مَن قال: إنه كالحجة، فلا يجوز خلافه. ومنهم مَن قال: يجوز ذلك، وهذا هو الأعرف على مذهب مشايخنا المتكلِّمين، لأنه لو لم يحصل فيه النكر من أنه بقول بعضهم فلم يظهر من

الباقين دلالة وِفاق بلا خلاف؛ لأنهم لم يعلموه، ولا حصل لهم إلى إظهار الخلاف داعٍ، فكيف يُقال إنه حجَّة.

فإن قال: هذا يصحّ فيما طريقه الاجتهاد؛ لأن مَن ينقل عنده الخلاف يجوز أن يجتهد في خلافه، فخبّرونا إذا كان ذلك القول من باب ما الحق فيه واحد، ما قولكم فيه.

قيل له: إن الأولى أن لا يقطع بأنه الصواب؛ لأنه لا يمتنع من بعض الأُمة الخطأ، فيجوز في ذلك القول أن يكون خطأ من قائله، والصواب لم يظهر منهم، ولا من غيرهم، لكنهم لو سئلوا لظهر عنهم الصواب في ذلك.

فإن قالوا أفليس ذلك يؤدي إلى أن الصواب لم يظهر في الأُمة، وظهر الخطأ فيها؟

قيل له: إن أردت بذلك كل الأُمة فإنّا لا نُجيزه، وإن أردت أن الخطأ ظهر من بعضهم والباقون لم تخطر لهم المسألة على بال، فلم يظهر منهم الصواب؛ لأن الحاجة لم تقع إلى إظهاره، وهو الذي جوَّزناه. وإذا جاز في الصواب أن لا يظهر في الأُمة أصلًا، بأن يكون التكليف لم يتناوله، أو دلَّ عليه غير الإجماع، فما الذي يمنع أن لا يظهر من بعض الأُمة ذلك، ويظهر الخطأ من بعض؟

فإن قال: لو كان ما ظهر منهم خطأ لظهر ما يُزيل الشُّبهة فيه.

قيل له: ولو كان صوابًا لظهر ما يُزيل الرّيب فيه، فإذن يجب أن لا يحكم بصوابه، ولا خطئه، إلا بدليل سوى تمسكهم به؛ ولا يفترق الحال ذلك بين أن يظهر من الأكثر أو الأقل، فيجب أن يحكم فيهما بحكم متفق فيما ذكرناه.

فصل في بيان الطرق التي يُعرَف بها ثبوت الإجماع

[في الدلالة أن الإجماع يُعرَف بالمُشاهَدَة والخبر]

الذي ذكره شيوخنا في هذا الباب أن طريق معرفتنا بثبوته معرفة الأمر الذي أُضيف إلى جميعهم بالمشاهدة أو الخبر؛ وبيّنوا أن ذلك مما لا يتعذَّر معرفته، كما لا يتعذَّر العلم بأن الروم يغلب عليهم مذهب النصارى، وكذلك

سائر المذاهب التي تغلب على الكور والبلدان، فإذا صحَّ العلم بذلك من الجهة التي ذكرناها فكذلك القول في الإجماع.

وبيّنوا أن الإجماع على ضربين:

أحدهما: إجماع العامَّة والعلماء، والمعتبر بأن نعرف الأمر المضاف إلى جميعهم.

والثاني: ما يُضاف إلى العلماء، من المسائل التي لا مدخل للعامَّة في معرفة طريقها، لأن ما هذه حاله لا يعتبر بالعامَّة فيه إلا من حيث يعلم كونهم منقادين للعلماء فما هذه حاله إنما يعلم إجماعهم بمعرفة ذلك من كافَّتهم؛ وقد زعم كثير من الناس أن الوقوف على ذلك لا يتعذَّر؛ لأنّا إن عرفناه بالمشاهدة لم يمكن، وكذلك بالخبر، وجعلوا ذلك سلمًا إلى القدح في الإجماع؛ وهذا يسقط بما قدَّمناه، لأنه قدح في معرفة الإجماع فيجب بمثله أن يكون قادِحًا في معرفة غلبة المذاهب على البلدان؛ وأيّ علَّة ذكروها في الاعتراض على ما قلناه فهذا جوابه.

وإنما نعرف الأمور الضرورية، واشتراك الجميع فيه بهذه الطريقة، فإن كانت لا تصحّ فيجب أن لا يصحّ أن نعرف سائر الأمور بالأخبار.

[في بيان عدم تعذّر معرفة الإجماع دون معرفة الاعتقاد]

فإن قال: إن معرفة الإجماع تتعذَّر من حيث كان المُعتَبَر فيه اعتقادهم، ولا طريق إلى معرفة ذلك؛ لأنّا نجوِّز فيمن يظهر المذهب أنه يعتقد خلافه.

قيل له: قد بيَّنّا أن المعتبر بالإجماع هو بكل أمر يتفقون عليه، من فعل، وقول، ورِضًا، واعتقاد، واختيار، فلا يصحّ أن يجعل موقوفًا على الاعتقاد فقط، لأن ما يدلّ عليه لم يفصل بين الاعتقاد وغيره. وقد بيَّنّا كيفيَّة القول في ذلك.

وبعد... فلو كان الإجماع لا ينعقد إلا بالاعتقاد كان لا يمتنع أن نعرفه؛ لأن فيه ما يجوّز أن نعرف المذاهب والاعتقادات بالاضطرار، من جهة المشاهدة بالخبر، كما نعرف القصود والإرادات بهذه الطريقة؛ وقد بيَّنّا أن اتفاقهم على

الاعتقاد إذا ثبت أوجب أن ما اتفقوا عليه من القول فهو حق؛ وكذلك إن ثبت اتفاقهم على القول علم اتفاقهم على اعتقاد يطابقه؛ وكشفنا القول فيه.

[في بيان رأي أبي علي في مسألة إمكانية معرفة الإجماع]

وقد قال «أبو علي» في جواب ذلك: لا يخلو إن خالف في هذا الباب من أن يعترف بأن الإجماع حجة؛ أو لا يعترف؛ فإن لم يعترف كلَّمناه في ذلك، لأنه لا فائدة في تثبيت الإجماع إلا ليجعل حجة؛ كما أنه لا فائدة في تثبيت القرآن والسُّنَّة إلا ليجعلا حجة؛ وإن كان يعترف بذلك فسؤاله ساقط؛ لأنه لا يجوز في الإجماع أن يكون حجة، ولا طريق لمعرفته؛ لأن ذلك يجري مجرى تكليف ما لا يُطاق، فهذه الجملة تبيِّن أن معرفة الإجماع ممكنة، وتسقط خلاف مَن خالف فيه.

وقد بيَّنَّا أن أحد ما يعلم به الإجماع ظهور القول من بعضهم، والرِّضا من الباقين، إذا انتشر، أو أن يعلم ترك نكير الباقين، على ما تقدَّم ذِكره، وإنما المنازعة فيما طريقه الاجتهاد: هل يكون الطريقة حجة أم لا؟

وقد بيَّنَّا القول فيه. . . واختلف الناس في أن الإجماع هل يجوز أن يثبت بخير الواحد كالسُّنَّة، أو هو كالقرآن، في أنه لا يصحّ أن يثبت إلا بطريق مقطوع به؛ فبعضهم جوَّز إثباته بخبر الواحد، قياسًا على السُّنن؛ وبعضهم امتنع من ذلك، لأن طريق ثبوته يمنع من أن يتوصل إليه بخبر الواحد، من حيث لا يكون إلا ظاهرًا على وجه متى نقل نقل على حدّ التواتر والاشتهار؛ وهذا بيِّن إذا كان الكلام في إجماع الكافَّة؛ فأما إجماع العلماء فغير ممتنع أن يضعف النقل فيه، فيُستَفاد من جهة خبر الواحد، وما هذه حاله فيجب أن يكون طريق إثباته غالب الظن، وتكون الحال فيه كالحال في السُّنَّة إذا ثبتت من جهة خبر الواحد؛ فأما ما عدا النقل فلا مدخل له في إثبات الإجماع، فلا وجه للكلام فيه؛ ونحن نذكر الآن الكلام في سائر الأدلة الشرعية، على اختصار القول في الإجماع، لأنه أحد الأصول في سبب الأفعال، والقياس. وخبر الواحد، وفي كثير من أبواب الوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والإمامة.

الكلام في أفعال الرسول عليه السلام، ومراتبها

الأصل فيما يجب بيانه في هذ الباب ما يصحّ الاستدلال به على الشرعيات وما لا يصحّ، وأقسام ذلك وهل يدلّ بنفسه على الأحكام، أم يدلّ بغيره؛ وهل يدلّ على الوجوب أم لا؛ وهل حكمنا وحكمه، صلّى الله عليه، في أفعاله متفق أو مختلف، وكيف التأسِّي به، إذا رمناه؛ وما الذي يدل من فعله على الوجوب، وعلى النَّفْل، وعلى الإباحة؛ وما الذي يكون من فعله بيانًا وامتثالًا. وما الذي يدلّ من تركه، صلّى الله عليه، أو إقراره غيره على الفعل، وكيف يدلّ إنكاره لما ينكره، أو كفّه عن ذلك؛ ونحن نُورِد القول في ذلك بأوجز لفظ على قدر احتمال الكتاب له.

فصل في أقسام الأفعال وما يتصل بذلك

قد بيَّنَّا من قبل أن فيها ما لا يُوصَف بقُبْح ولا حُسْن؛ وبيَّنَّا ما يليه. . . . .[1]، وفيها ما لا بدَّ من. . . . .[1] أنه بأحد هذين، وأن القبيح هو ما يقع على وجه يقتضي في فاعله، قبل أن يفعله أنه ليس له فعله، إذا علم حاله، وعند فعله يستحق الذّمّ إذا لم يكن يمنع؛ والحسن: ما يوجد مختصًا لغرض، وتنتفي وجوه القبح عنه؛ ومن حقه إذا علمه القادر عليه أن يقع، كذلك أن يكون له فعله، ولا يستحق الذّمّ إذا فعله.

ثم ينقسم إلى مُباح وهو: الذي لا صفة له زائدة على حُسْنه، إذا كان قد أعلم ذلك من حاله، أو دلّ عليه، فلذلك لم تدخل الإباحة في أفعاله، جلَّ وعزَّ، وفي أفعال البهائم. . . وإلى الندب، وهو: الذي يختصّ بصفة

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

زائدة على ما له يحسن، لكونه عليها يستحق فاعله المدح، وبأن لا يفعله يستحق الذّمّ.

وإلى الواجب وهو: الذي يستحق الذّمّ بأن لا يفعله، على بعض الوجوه، والمدح بأن يفعله.

ثم ينقسم، ففيه ما يتعيَّن وجوبه، فبأن لا يفعله لعينه يستحق الذّمّ؛ ومنه ما لا يتعيَّن وجوبه.

ثم ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: يدخل فيه البدل من فعل مَن يوجب عليه. والآخر يدخل فيه معنى البدل من فعل غيره.

والأوّل: ما يخيّر العبد بين فعله وفعل آخر سواه حتى لا يخرج من استحقاق الذّمّ إلا بفعل أحدهما.

والثاني: قد يخرج من استحقاق الذّمّ بفعل غيره كما قد يخرج بفعل، كفروض الكفايات، وإن كان لا يمتنع أن يقال في ذلك إن وجود فعل الغير كالشرط في نفي وجوبه عنه، ونفي وجود فعل غيره كالشرط في وجوبه عليه، والمعنى معقول: ثم هذه الأفعال مقدورة على هذه الوجوه، لأن قدرة القادر تتناول إحداثها، فثبوت هذه الوجوه فيها أو نفيها لا يؤثّر في قدرة كل قادر عليها؛ وليس كمل فعل يقدر القادر عليه يجوز أن يفعله، لأنه قد يفتقر في صحة ذلك إلى حال ليس هو عليها، أو دواع لا تصحّ فيها؛ فلذلك اختلفت أحوال الفاعلين فيما ذكرناه، ففيهم مَن دلَّ الدليل على أنه لا يختار القبيح، ولا الإخلال بالواجب، لأمر يرجع إلى الدواعي، وهو القديم، جلَّ وعزَّ، وفيهم مَن يجوّز ذلك فيه. ومَن يجوّز ذلك فيه ينقسم... ففيهم مَن علم أنه لا يعصى كالملائكة. وفيهم مَن علم أنه لا يفعل القبيح على وجه دون وجه كالأنبياء؛ فإن الكبائر وسائر ما ينفر قد ثبت أنه لا يقع منهم. وفيما يؤدّون عن الله، جلَّ وعزَّ، لا يقع منهم القبيح، ولا ما يجري مجراه، على وجه؛ وجملته أنهم ينزّهون عن كل قبيح يؤثّر في صحة الأداء، وفي سكون النفس إليهم. فأما ما عدا ذلك فحالهم كحال غيرهم؛ لأن الذي يميّزهم من غيرهم

ما يتعلق بالنبوّة؛ ولذلك منعنا وقوع ذلك منهم قبل النبوَّة وبعدها؛ لأن سكون النفس، وزوال التنفير لا يحصل إلا على هذا الحدّ؛ وأما ما يتصل بالأداء فإنما يختصّ حال النبوّة؛ ولذلك يُوجِب عليهم من الأداء ما لا يجب على غيرهم، لاختصاصهم بالنبوّة؛ ويجب عليهم في الأداء، من توقّي الأمور المؤثِّرة فيه، أو المُنَفِّرة عن قبوله، ما لا يجب في غيره؛ ولذلك يمنع جواز السهو عليهم، فيما حلَّ هذا المحل، من حيث يؤثِّر في الأداء، وكذلك يمنع جواز التعمية عليهم الخ...

فأما غير الأنبياء فجميع أقسام الأفعال يجوز أن تقع منهم، إلا ما دلَّ الدليل على أنه لا يقع؛ وذلك موقوف على السمع، لأن العقل لا يقتضي ذلك، وما عدا ما ذكرناه حكم النبي فيه حكم غيره.

فصل فيما يختصّ به النبي، صلَّى الله عليه، من الأفعال الشرعية

[في بيان الأفعال الشرعية الخاصَّة بالنبي دون أُمته]

الذي يختص به في ذلك دون أُمته لا يخرج من قسمين:

أحدهما: أن يجب عليه بالشرع أو يحرم منه بالشرع، أو يتعبَّد به شرعًا ما يفارقنا به، ولا يحصل إلا له، فهذا وإن اختصَّ به دوننا فلا مدخل له في هذا الباب، لأن الدلالة المقترنة به قد أوجبت أنه مختصٌّ؛ فلا يدخل ذلك فيما يكون حجة، ويلزم التأسِّي به، فلذلك عدلنا عن تفصيله.

والثاني: ما يختصّ به لمكان الأداء، وهو الذي قصدناه، لتعلّق ما نريد بيانه به، فقد يلزمه، صلَّى الله عليه، من إظهار الفعل ما لا يلزمنا، لكونه مؤدِّيًا ذلك إلينا بالإظهار، حتى قد يجب عليه ما مثله يكونة ندبًا، ومُباحًا منّا؛ ولا يقدح في ذلك تمكّنه، صلَّى الله عليه، من بيان ذلك بالقول لأمرين:

أحدهما: أنه قد يجوز في المصلحة أن يكون البيان بالفعل أولى.

والثاني: أنه إذا أمكن كِلا الأمرين فهو مُخَيَّر؛ فأما وجوب الفعل في نفسه، فمما لا مدخل له في هذا الباب، لأنه صلَّى الله عليه، يفعله على حدٍّ ما نفعله؛ وأما الذي يدخل فيه وجوب الإظهار في هذا الباب، وفيما يتصل بالنَّفْل

والمُباح، وربما وجب عليه إظهار القول في بعض الأفعال إذا كان به يبيِّن بعض الأحكام، ويكون الحال فيه ما قدَّمناه من التخيير بينه وبين الفعل، ما لم يختصّ أحدهما في كونه مصلحة بما ليس للآخر؛ وفي إنكاره صلَّى الله عليه، المنكر، أو أمره بالمعروف، أو تركه لذلك، وما يجوز أن يختصّ كلام سنذكره من بعد.

فصل في أن الفعل بمجرَّده لا يدلّ على الأحكام

[في بيان أن الأفعال لا تدلّ على الأحكام إلا بوجود القرينة]

لو كان الفعل بمجرّده يدلّ لكان القول بذلك أولى؛ فإذا صحَّ، بما قدَّمناه، أنه لا يدلّ إلا بالمواضعة، على الوجوه الذي تقدَّم ذِكرنا لها فالواجب مثله في الفعل؛ وإذا صحَّ ذلك لم يكن بعض الأفعال بهذه القضية أولى من بعض، فيجب كون جميعها متفقة، فلا بدَّ إذن في الفعل من قريبنة تتقدَّم، لأجلها تقدير ما وقعت عليه المواضعة؛ كما لا بدَّ في القول من مُواضعة.

وقد بيَّنَّا في باب الإعجاز هذه الطريقة، وأن المُعجِز إنما يدلّ لهذا الوجه؛ وقد ثبت أن الأفعال ليس لها من الحكم ما للأقوال حتى تفيد بالمواضعة، وإن أفادت إنما تفيد أمورًا مخصوصة، بين فرقة مخصوصة، فتصير دلالتها كدلالة الكتابة والعدّ، وإن كانا حيث جعلا أمارة للكلام صحَّ الاتّساع فيهما؛ وليس كذلك حال الأفعال؛ فإذا ثبتت هذه الجملة لم يمكن أن يقال في أفعاله، صلَّى الله عليه، إنها دالَّة بمجردها على الأحكام، فلا بدَّ في كونها دلالة من قرائن يقتضي بعضها أنها دلالة، ويقتضي بعضها كيفية كونها دلالة؛ ويقتضي بعضها تميّزها مما ليس بدلالة، إلى غير ذلك؛ فيجب أن يكون الأمر في ذلك موقوفًا في الدلالة.

[في بيان أن أفعال النبي تعتبر دلالة لوجود القرينة]

فإن قال قائل: لا شُبهة فيما ذكرتموه، وإن قلت إن أفعاله، صلَّى الله عليه، على الوجوب، أو على الندب وإنما أقول: إنها دالَّة لكونها فعلًا للنبي، صلَّى الله عليه، لا بمجرَّدها.

قيل له: إن الفعل إذا دلَّ فدلالته لا تتغيَّر بالإضافات إلا أن تخصصه القرينة بذلك، ولذلك لم يصحّ في القول أن يكون دلالة من نبي دون غيره، لما ثبت فيه بالمواضعة أنه يفيد ويدلّ، فكيف صحَّ في الفعل أن نقول: إنه يدلّ من حيث كان فعلًا للرسول، عليه السلام.

فإن قال: فأنتم تقولون: إنه من حيث كان فعلًا له يدلّ على الأحكام.

قيل له: لا نقول ذلك، بل نقول: إنه يدلّ بقرينة، لكن القرينة قد اقتضت أنه يدلّ إذا وقع منه، صلَّى الله عليه، على الوجه الذي يبيّنها؛ ولذلك نقول في الأفعال مع اشتراكها، كونها فعلًا له، صلَّى الله عليه، إن بعضها يدلّ على الندب، وبعضها على الوجوب لاختلاف القرائن؛ وهذا يبيِّن فساد ما ظننته.

فصل في أن الفعل لا يقتضي أن حكمنا حكمه، صلَّى الله عليه في أفعاله، ولا وجوب التأسِّي به والاتّباع

[في بيان جواز اختلاف شرائع الأنبياء عن شرائع المُكَلَّفين]

الأصل في هذا الباب أنّا قد علمنا أن المصالح تختلف على حسب المعلوم من حال التكليف، ولذلك اختلفت شرائع المكلَّفين، وشرائع الأنبياء، فلا يمتنع أن يكون، صلَّى الله عليه، يختصّ بمصالح في أفعال دوننا، كما لا يمتنع أن يكون حاله كحالنا، والأمر في ذلك موقوف على السمع؛ وليس بأن يقال من جهة العقل: إن حكمنا كحكمه، بأولى من أن يقال: إن حكمنا بخلاف حكمه وصارت حالنا معه كحال أحد المكلَّفين، مع الآخر في هذه القضية... يبيِّن ذلك أنه، صلَّى الله عليه، قد اختصَّ بشرائع، دون غيره، ولم يمنع العقل من ذلك فما الذي كان ينكر أن تكون هذه حاله في كل عباداته.

فإن قيل: فجوّزوا في الأنبياء مَن لا يكون الصلاح له شيئًا من الشرائع ألبَتَّة.

قيل له: يجوز ذلك، كما يجوز أن تكون مصالحه بخلاف مصالح أُمته.

فإن قيل: فجوّزوا على هذه القضية أن تكون كل مصالحه مخالفة لمصالح أُمته.

قيل له: ذلك جائز.

فإن قيل: إنما يُوجِب ذلك التنفير.

قيل له: لو أوجب التنفير في الكل لأوجبه في البعض، وقد صحَّ أنه لا يُوجِبه في البعض فكذلك في الكل.

[في بيان أن الأحكام تُبَلَّغ بالقول وليس بالفعل]

فإن قيل: أليس كونه نبيًا يُوجِب اتّباعه؟

قيل له: يُوجِب ذلك فيما يؤدِّيه قولًا، لأنه يفهم منه ما يريد.

فإن قيل: فلو ادّعى النبوّة، وظهرت المعجزة، ولم يؤدِّ شيئًا من الأحكام قولًا لكان ذلك يُوجِب اتّباعه في فعله.

قيل له: إن ذلك غير جائز عندنا، بل لا بدَّ من أن يؤدِّي قولًا، أو يبيِّن بالقول، أو ما يجري مجراه أن الواجب اتّباعه في الفعل، فيصير لفِعله من الحكم ما لقوله في الفائدة.

فإن قال: إذا كان كونه مبعوثًا إلينا يُوجِب اتّباعه فلِمَ صار الاتّباع في القول أولى من الاتّباع في الفعل؟

قيل لم يجب اتّباعه في القول، لأنه قوله؛ وإنما وجب لأنه أفاد به وجوب اتّباعنا له؛ وليس للفعل هذا الحكم، بل الفعل في ذلك بمنزلة ظهور قول منه، لا مُواضعة عليه، في أنه لا يلزم اتّباعه فيه إلا بقرينة.

فإن قال: أفليس في تجويز مخالفتنا له في كل ما يفعل إعراض عنه؟

قيل: إن أردت بذلك أن لا نفعل مثل فِعْله فذلك يجوز، وإن أردت العدول عن اتّباعه وقد وجب اتّباعه فذلك لا يصحّ إلا إذا قارنه قول وكذلك

أن.....[1] يقال في تجويز ما ذكرتم مخالفة له، لأن إطلاق المخالفة يفيد أنه قد لزم اتّباعه فيه، فوقع العدول؛ فأما إذا لم يلزم فلن يُقال ذلك، ولذلك لا يقال في أحدنا أنه مخالف له، أو مُعرِض عنه، إذا لم يستَبِح أكثر من أربع في النكاح.

[في بيان جواز أن يُبعَث نبيٌّ لا يؤدِّي رسالته بالقول]

فإن قال: أفتجوِّزون أن يبعث نبيًا ولا يؤدّي بالقول، بل يؤدّي بالفعل؟

قيل له: قد يجوز على بعض الوجوه، لأن الإشارة ربما فُهِم بها ما يُفهَم بالقول، فإن أشار ذلك النبي إلى وجوب متابعته في أفعاله لم يمتنع، وكذلك فلو أن نبيًا سواه بيَّن قولًا ما يجري مجرى المتابعة له في فِعْله لم يمتنع.

فإن قال: فيجب على هذا القول تجويز بعثة نبي أخرس، أو نبي لا يعرف لغة قومه.

قيل له: إنما يمتنع ذلك للتنفير، لا لأنه لا يُفهَم عنه ما يؤدِّيه، لأنه قد يكون المؤدَّى من قبله شريعة واحدة، فيصحّ أن يعرفها بالفعل والإشارة.

وبعد... فإذا جاز في أُمته أن تختلف مصالحهم، فكيف يصحّ وقوع البيان بالفعل وهو لا يفيد ذلك، وإنما يصحّ بالقول، فأما ما يقوله من أن حال المكلَّفين لا تختلف في الألطاف التي تتعلق بالنظر والمعرفة فليس يقدح فيما قلناه؛ لأن الوجه في ذلك من جهة الفعل يقتضي اتفاقهم فيه، وليس كذلك الشرائع، ولذلك يصحّ أن تخالف مصالح بعضهم مصالح بعض.

فصل في بيان ما نقوله في أفعاله، صلَّى الله عليه

[في بيان حال أفعال النبي التي يجب علينا اتّباعها]

إذا ثبت بما قدَّمناه أن مجرد الفعل؛ ولا كونه فعلًا له مثل، ولا كونه فعلًا لمَن بعث إلينا، ولا صحة الاحتذاء على فعله، تقتضي كون فعله دلالة؛

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فلا بدَّ من الرجوع إلى دليل؛ والذي صحَّ عندنا بالدليل أن حكمنا حُكمه في أفعاله إلا ما استثناه الدليل، فقد تعبَّدنا بأن نتأسَّى به فيها ونفعلها على الحدّ الذي فعل، ونتبعه على هذا الوجه، وإن يصحّ ذلك في الأفعال التي تجمع شرائط:

منها: أن تكون مما له مدخل في الشرع، ولا تكون مما يفعل للمنافع والمضارّ.

ومنها: أن لا يكون ذلك الفعل منه اتّباعًا لدليل سبق، لأن ما حلَّ هذا المحل حاله كحالنا للدليل المتقدّم، كما أنه، صلّى الله عليه، إذا فعل ما دلَّ العقل عليه لم يدخل في هذا الباب، لأن دليل الجمع واحد.

ومنها: أن لا يكون فعله بيانًا لجملة لأنه إذا كانت هذه حاله دلَّ على الحكم، على طريقة مطابقة لدلالة ما هو بيان له، فلا تختلف دلالته في هذا الباب؛ فإذا جمع فعله ما ذكرنا من الشروط دلَّ على أن حالنا كحاله فيه، ولن يدلّ على ذلك إلا مع العلم بالوجه الذي عليه يقع، لأنه لا معتبر بصورته، وإنما يعتبر بما معه يصحّ التأسّي والاتّباع؛ فلا بدَّ من أن يتم الوجه الذي عليه وقع علمنا بذلك تكاملت دلالته، وإلا لم تتكامل؛ وإن كان لا يمتنع في بعض الأفعال، إذا تعذَّر علينا معرفة الوجه الذي عليه وقع، أن نعلم أدنى ما يدلّ عليه، وهو أن يعلم أنه من باب القول ولا يعلم ما زاد عليه، فنعلمه ندبًا، إلى غير ذلك. . .

فأما تروكه، صلّى الله عليه، فإذا تجرَّدت لم تدلّ كدلالة الفعل، وإنما تدلّ لأمر زائد، وهو أن يتعلق بجملة فيصير بيانًا، أو ببعض العبارات فيصير دالاًّ؛ فلا بدَّ في كونه دلالة من أن يُبنى على غيره، وكذلك القول في تركه، صلّى الله عليه، إن كان ما يقع من غيره، وإقراره له، في أنه إنما يدل على طريقة زائدة.

[في بيان الأفعال التي تقتضي أن يكون حكمنا فيها كحكم النبي]

فإن قيل: وما الدليل على ما زعمتم في أفعاله، وقد خالفكم الخلق في ذلك؛ فقال بعضهم: إن أفعاله على الوجوب، من حيث كان نبيًا رسولًا.

ومنهم مَن قال: هي على الوجوب لدلالة سمعية.

ومنهم مَن قال: على الندب، إلا ما دلَّ الدليل عليه.

ومنهم مَن قال: هي على الإباحة إلا ما دلَّ الدليل عليه.

ومنهم مَن قال: يجب التأسِّي به في العبادات، دون ما عداها.

قيل له: إن الذي يدلّ على ذلك ما ذكره «أبو هاشم» من أنه لا خلاف بين أهل العلم أنه يرجع إلى أفعاله في ثبوت الأحكام الشرعية، كما يرجع إلى أقواله وذلك كله عندهم واحد، في هذا الباب، لأنهم كما يحتجّون بقوله فيما يرجعون إليه على مَن خالفهم يحتجون بفعله، ولا يفصلون فعلًا من فعل إلا ما خصَّ به، كما لا يفصلون قولًا من قول؛ وذلك من صنيعهم يدلّ على صحة ما ذكرناه.

فإن قيل: ......[١] مَن يقول إلى فعله من غير أن يعرفوا الوجه الذي عليه يقع ويقولوا إنه حجة على هذا الحدّ.

قيل له: ....[١] لا بدَّ من اعتبار وجهة؛ لأنه، صلَّى الله عليه، إذا أخذ المال على سبيل الزكاة لم يجعل حجة في أخذه على غير هذا الوجه؛ فإذا فعل الصلاة على وجه الندب لم يحتجّ به في وجوبها؛ ولا فرق بين مَن خالف في ذلك وبين مَن خالف فيما قدَّمنا ذكره».

[في بيان حال الأفعال الواجبة والأفعال المستحبَّة]

فإن قيل: فلو كان الأمر على ما قلتم لم يقل: «صلوا كما رأيتموني أُصلِّي، وخذوا عني مناسككم»[٢].

قيل له: أُريد بذلك ما ثبت في سائر أفعاله فلا يدلّ تخصيصه لهما على أن التأسِّي به في الكل غير واجب ويجوز أن يكون إنما خصَّهما لأنه، عليه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

(٢) الجزء الأول من الحديث: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» رواه ابن حبان والدارقطني والبيهقي في معرفة السُّنن والآثار، كلهم عن مالك بن الحويرث. والجزء الثاني: «خذوا عني مناسككم» رواه البيهقي في معرفة السُّنن والآثار.

السلام، المُبَيِّن لهما حيث كان القرآن فيهما ورد مُجمَلًا، ولو كان التخصيص للوجه الذي قاله لوجب أن لا يرجع إلى فعله في الصيام والزكاة والطهارة وبمثل ذلك تظاهرت الأخبار عن الصحابة في فعله نحو. . . . .[١].

وفيمن أصبح جُنُبًا في نهار رمضان. وغير ذلك؛ والأخبار متظاهرة في مثل ذلك؛ لأن رجلًا سأله عن القُبلة للصائم، وأجابه، صلَّى الله عليه، بقوله: «أنا أُقَبِّل وأنا صائم»[٢]، فقال له الرجل: إنك لست مثلنا؛ فأنكر ذلك؛ وقال لأُم سلمة[٣]: هلَّا أخبرتها أني أُقَبِّل وأنا صائم، ليعرِّفها أن هذا جواب مقنع؛ ولما وقع منه الوِصال نهى عن ذلك؛ وبين أنه ليس مثلنا، ليخرج ذلك عن جملة ما يتأسَّى. وقد كان عليه السلام إذا أمر أصحابه بأمر. . . . .[١] الحج وغيره فيتبعه بالفعل مؤكدًا لذلك، فلو لم يكن لفعله هذا الخطر لَما صحَّ؛ وقد بلغ من تأكيد هذا الأمر أنه لما خلع نعله في الصلاة خلعوا نِعالهم، ظنًّا منهم أن ذلك كالشرط في الصلاة. . . وأحد ما يعتمد عليه في هذا الباب قوله، جلَّ وعزَّ: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾ [الأحزاب: الآية ٢١]، فبيَّن أن لنا التأسِّي به؛ ومعنى التأسِّي يقتضي أن حُكمنا كحكمه؛ لأنّا قد بيَّنَّا، فيما تقدَّم، أن التأسِّي لا يقع في صورة الفعل، وإنما يقع في الوجه الذي عليه يقع؛ دون الفعل المخصوص؛ فإن وقع ندبًا فعلى وجه الندب، وإن وقع واجبًا فعلى وجه الوجوب ولا يفترق، والحال هذه، بين أن يقول، جلَّ وعزَّ، لكم التأسِّي به «أو» عليكم التأسِّي به، لأنه إذا قال «لكم» وجب التأسِّي به، فيما يقع منه واجبًا؛ وإذا قال: «عليكم» لم يجب التأسِّي به، فيما يقع ندبًا، لأنه متى لم يقل ذلك خرج عن باب التأسِّي؛ لأنّا إذا فعلنا الفعل على وجه الوجوب، وفَعَلَه على وجه الندب خرج عن باب التأسِّي، إلى المخالفة، ولا يجوز أن يتأسَّى به على وجه يدخل في الخلاف عليه، حتى لو أردنا مخالفته لم نفعل غيره.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

(٢) عن عائشة: «كان النبي ﷺ يقبّل وهو صائم» رواه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه.

(٣) هند بنت سهيل المعروف بأبي أمية ابن المغيرة، القرشية المخزومية: من زوجات النبي ﷺ، من أكمل النساء عقلًا وخُلُقًا، ماتت سنة ٦٨١ م. (كشف النقاب ـ خ؛ نهاية الأرب للنويري ١٨/ ١٧٩؛ طبقات ابن سعد ٨/ ٦٠ ـ ٦٧؛ الإصابة: كتاب النساء، ت ١٣٠٩).

وهذه الطريقة أحد ما يعتمد عليه، لأنه لا خلاف أنه لا يحلّ، ولا يجوز أن يعتبر ظاهر فِعْله فنلتزمه، أو يقضي بأنه ندب، أو مُباح، فلو كان الأمر كما قاله المخالف لوجب أن يعتبر ظاهر الفعل، كما يعتبر ظاهر اللفظ، وأن لا يعدل عن ذلك إلا بدليل. والمُتعالِم من حال الأُمة أنهم يعتبرون الوجه الذي عليه يقع في أفعاله، كما يعتبرون حقائق الكلام، فذلك من أدلّ الدلالة على أن أفعاله ليست على الوجوب، ولا على الندب، وأن الحال فيها ما ذكرناه؛ وقوله، جلَّ وعزَّ، عقيب آية التأسّي ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ﴾ [الأحزَاب: الآية ٢١] لا يدلّ على أن التأسّي واجِب لأن الرجاء قد يدخل في الواجب والندب، وإنما يتعلق بالثواب الذي قد يستحق على الأمرين.

[في بيان أن تمييز الواجب عن غيره يكون باقتران الأدلة]

وبعد... فلو كان لا يدخل إلا في الواجب لكان لا يطعن فيما قلناه؛ إذ قد بيَّنَّا أن لفظ الوجوب في التأسّي، ولفظ الندب لا يعتبر. وقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٨] يمكن أن يعتمد عليه، لأن الاتّباع يقرب معناه من التأسّي؛ لأنه لا بدَّ من أن يعتبر الوجه الذي عليه يقع، فيحصل أحدنا متبعًا له فيه، وإلا فهو إلى المخالفة أقرب، متى فعل الفعل لا على الوجه الذي فعله؛ فليس لأحد أن يقول: إن ذلك الوجه يدلّ على أن أفعاله على الوجوب، من حيث الأمر، لأنه لا فرق على هذه الطريقة بين أن يقول، جلَّ وعزَّ، لكم أن تتبعوه، أو عليكم، على ما قدَّمناه في التأسّي.

ومنع شيخنا «أبو عبد الله» أن يستدلّ بذلك، بأن زعم أن المتَّبَع فيه غير مذكور، فلا ظاهر له، كما أن قوله، جلَّ وعزَّ، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المَائدة: الآية ٣]، لا ظاهر له، لما كان الفعل المحرم غير مذكور، على طريقته في نظائر ذلك.

وليس يجب ما قاله؛ لأن المأمور به إذا كان لا يصحّ إلا بغيره، وصار ذلك الغير في حكم المذكور، لأنه إذا قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾

[المَائدة: الآية ٣٨] أغنى عن ذكر ما سرق من مال وغيره؛ وإذا قال: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النُور: الآية ٢]. . . الآية أغنى عن ذكر مَن يزني بها، فما حلَّ هذا المحل بمنزلة المذكور؛ وقد قال بعضهم: إن المراد بالآية القول دون الفعل، لأنه قال عقيبه: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٨]، والاهتداء إنما يقع باتّباع الأدلة، وهذا يبعد؛ لأن إتباعه في فعله، على ما ذكرناه اهتداء في الحقيقة، فلا يخالف العمل فيه القول؛ بل الأقرب في الاتّباع أن يكون في الفعل، ويقال بدلًا منه في القول امتثال؛ ولهذا يقال في المأموم: إنه متّبع للإمام فعلًا، ولا يقال ذلك قولًا إلا مقيَّدًا؛ وقد استدلَّ على ذلك بقوله، في الموهوبة، «خالصة لك» قالوا فدلَّ ذلك على أن حكمنا كحكمه فيما عداه، وإلا لم يكن لهذا القول معنى؛ وهذا وإن قرب فلقائل **أن يقول**: إنه تعالى بهذا القول أخرجه من أن يكون موقوفًا على الدلالة، كسائر الأفعال، وهذه الأدلة؛ على أنه مخالف له في أن ما عداه يتأسى به؛ وهذه الأدلة كما تدلّ على ما قلناه فكذلك تدلّ على إبطال قولهم: إن أفعاله على الوجوب، ويدلّ عليه أيضًا: أن ظاهر فعله لا يقتضي وقوعه واجبًا أو ندبًا أو مُباحًا، ولا فرق، والحال هذه بين مَن قال: إنه على الوجوب، أو على الندب؛ وذلك يتضادّ، فلا بدَّ من الرجوع إلى ما قلناه.

فإن قالوا: إنّا نقول فيه: إنه على الوجوب، لدليل دلَّ على ذلك، لا لأمر يرجع إلى ظاهره.

قيل: فالكلام بيننا وبينكم في ذلك الدليل، هل يدلّ أم لا؟ ولسنا نمتنع من أن يقترن به دليل يقتضي ما ذكرتم.

فصل في الكلام على مَن قال إن أفعاله على الوجوب

[في بيان شُبهة القول بالوجوب على جميع أفعاله ﷺ وفسادها]

قد بيَّنًا ما يدلّ على فساد هذا القول، ونحن نذكر جُمَلًا مما يعتمدون عليه:

قالوا: الذي يدلّ على ما قلناه، قوله جلَّ وعزَّ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النُور: الآية ٦٣] ولفظة الأمر تتناول الفعل كتناولها للقول، بالتعارف،

وباللغة جميعًا. بل هو الأكثر في الكلام، لأنه المراد بقوله، جلّ وعزّ: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: الآية ١٢٣]، ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة: الآية ٢١٠]، وليس للغير الأمر شيء؛ وقوله ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [السَّجدَة: الآية ٥]، ﴿وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ﴾ [النور: الآية ٦٢]، وقوله: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هُود: الآية ٩٧]، ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القمر: الآية ٥٠].

ويقال في التعارف: ما أعجب أمر فلان؛ وقد جعلت أمري إليك، إلى غير ذلك، فإذا حذر تعالى من مخالفة فعله وجب القول بأنه على الوجوب.

وقد بيَّنَّا في هذه الآية أنها لا تدلّ على الوجوب في الأمر الذي هو القول، فبأن لا تدلّ على الفعل أولى... على أن قوله: فليحذر الذين يخالفون عن أمره لا تتناول القول والفعل جميعًا، لأنه لفظ الواحدة دون الجمع، وهو وإن كان مُعَرَّفًا بالإضافة فليس يخرج عن أن يتناول الواحد، فمن أين أنه الفعل دون القول إن تناولهما الظاهر على سواء.

وبعد... فالتحذير من المخالفة يقتضي وجوب الموافقة، وأن يكون أحدنا موافقًا له، صلَّى الله عليه، إلا بأن يفعله على الوجه، الذي فعله عليه، وهذا هو معنى التأسّي، فبأن يدلّ على ما قلته أولى.

وقد بيَّنَّا في أصول الفقه: أن لفظة الأمر لا تتناول إلا القول على الحقيقة بما يُغني عن الإعادة وقد قيل إن المخالفة مذمومة على كل حال فيجب أن يكون المراد بها الرّدّ عليه، وترك القبول منه، صلَّى الله عليه، لأنه إذا لم يُرِد ذلك وجب أن يقال: إن مَن لم يفعل مثل ما فعله، أو أمر به، على كل حال مخالف؛ ولا خلاف بين الناس أنه لا يكون مخالفًا إذا علم في الأمر أنه ندب، وفي الفعل أنه وقع ندبًا. وقد قيل إنه، صلَّى الله عليه، إذا فعل الفعل على وجه الندب فلو فعلناه على وجه الوجوب لكنّا مُخالفين له؛ فلا بدَّ من أن يُراعَى على الوجه الذي عليه وقع فعله لكيلا نكون مخالفين، وذلك يقتضي معنى التأسّي فبطل التعلّق بالظاهر في وجوب أفعاله، صلَّى الله عليه.

وأحد ما قالوه في ذلك: أنه جلَّ وعزَّ، قال: «فاتبعوه» فألزم الاتّباع، وذلك لا يكون إلا وظاهر الفعل الإيجاب، وهذا قد تكلمنا عليه من قبل: والواجب أن يتحرَّى اتّباعه وذلك لا يكون إلا بأن يُراعي الوجه الذي عليه فعل، وفي ذلك إبطال القول بأنه على الإيجاب. هذا وقد بيَّنَّا أن ظاهر الأمر ليس الإيجاب، إلا لدلالة فيما تقدَّم.

[في بيان أن الأمر لا يدلّ على الوجوب]

فإن قيل: لا يعقل من الاتّباع إلا طريقة الاحتذاء، فمن أين يعتبر فيه الوجه الذي عليه يقع؟ أوَليس يقال في المأموم أنه يتبع الإمام، وإن لم يعرف الوجه الذي عليه يفعل صلاته، ويقال في. . . . .[1] يتبع الإمام وإن لم يعرف الوجه.

قيل له: لا أحد إلا وقد اعتبر في اتّباع المأموم الوجه الذي عليه يفعل الإمام لكن فيهم مَن يعتبر عين الصلاة؛ وفيهم مَن يعتبر الصلاة فقط، على. . . . .[1] الخلاف في ذلك؛ فهذا بأن يكون مقرَّرًا لِما قلناه أولى، واتّباع الخلاف هو اتّباع القول، فأما إن اتّبعه في الفعل فلا بدَّ من الوجه الذي ذكرناه.

وأحد ما قالوه في ذلك؛ قوله جلَّ وعزَّ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: الآية ٧]. . . . الآية. وقالوا: يلزم بهذا الظاهر الأخذ بفعله. وهذا بعيد؛ لأن المراد به الأمر، ولذلك قال بعده: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: الآية ٧] ولأنه الذي يصحّ فيه الأخذ لأنه إذا تعدّى إلينا جعل بمعنى العطية فامتثاله. . . . .[1] أخذًا. ولأنّا قد قلنا في الأمر: إنه لا يدلّ على الإيجاب.

[في الدلالة على الفرق بين الفعل الواجب والتأسّي]

وبعد. . . فإن قوله: «فخذوه» إن أُريد به الاحتذاء لصورة الفعل لم يصحّ؛ لأنّا إن فعلناه على وجه الإيجاب وفعله على وجه الندب لم نكن آخذين، بل نكون مُخالِفين تارِكين، وهنا نُعيد القول فيه إلى معنى التأسّي.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فأما تعلّقهم بقوله جلَّ وعزَّ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: الآية ٥٩] فبعيد؛ لأنه لا يتناول إلا القول الذي تدخل فيه الطاعة، وسائر ما يتعلقون به من الظواهر يجري مجرى أخبار الأحاد ولا يصحّ أن تثبت به الأصول، نحو تعلّقهم بحديث، خلع النعلين في الصلاة، إلى غيره. فأما ما روى عنه، من قوله صلّى الله عليه، «خذوا عني مناسككم»[١] فقد بيَّنَّا أنه من باب البيان، فلا بدَّ من أن يدلّ على طريقة الإيجاب؛ وكذا قوله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلِّي»[١] فإن كنّا قد بيَّنَّا أن قوله: «خذوا عني» يقتضي معنى التأسّي، وكذلك قوله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلي» لأن المراد به: كما علَّمتموني، ولذلك عدّاه إلى مفعولين، فإذا عملنا فعلنا على وجه الوجوب لم نكن متَّبعين إلا على هذا الوجه، وكذلك القول في الندب، وهذا بيِّن.

[في بيان الفرق بين الفعل الواجب والندب]

وقد اعتمد بعض المتفقِّهة في ذلك على أن الفعل أوكد من القول، ولذلك كان صلّى الله عليه، إذا أمر بالشيء وكدّه بالفعل كفسخ الحج، والطهارات، وسائر ما علم، فإذا ثبت ذلك كان أدخل في الإيجاب، وأشد. . . . .[٢] له.

وهذا كلام ملفّق، لا يعرف المتكلم به طريقة الأدلة، لأن الفعل والصورة واحدة قد يقع على وجوه، فلا ظاهر له، فكيف يصحّ أن يقال إنه أقوى من القول! وهل ذلك إلا بمنزلة مَن يقول: إن المحتمل من اللفظ أقوى مما لا يحتمل. . . . .[٢] صلّى الله عليه، يؤكد بالفعل إذا كان المراد بالإيجاب قد عرف بالقول فيؤكده، فأما أن يصحّ التوكيد به من غير هذا الوجه، فبعيد. وهذا الاستدلال يقارب ما حُكِي عن بعضهم: أن أفعاله على الوجوب؛ لأنه أدخل في الاحتياط؛ ولأنه الغاية فيما يُراد بالفعل، فيجب أن يحمل على غايته في هذا الباب. . . وذلك أبعد من الأوّل، لما قدَّمناه، وهو بمنزلة مَن يحمل

---

(١) تقدَّم هذا الحديث قبل صفحات.

(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

اللفظ على أكثر ما يمكن، وإن لم يوضع في الظاهر له، ولا يقف به على الدليل.

ويقال لمَن تعلق بذلك: أليس قد يفعل، صلَّى الله عليه، الفعل ندبًا ومُباحًا، فإذا أوجبت اتباعه ألبَتَّة، ألست تقول في المُتَّبع: يجب أن ينوي به الإيجاب، فلا بدَّ من نعم، فيقال له: أليس ذلك مخالفة وصف لطريقة الاختيار، لفعله، مما تكلمنا عليه في الأوامر.

وقد قيل في بُطلان قولهم: إنه صلَّى الله عليه، كما كان يُقدِم على فعله فقد كان يتركه، وإذا فعل فليس بأن يُوجِب الفعل أولى من التَّرك؛ وذلك يتضادّ.

[في بيان رأي أبي عبد الله في المسألة]

وذكر «أبو عبد الله» أن ذلك لا يصحّ كما لا يصحّ في ذلك الأمر منه، صلَّى الله عليه، أن يعترض به على وجوب الأمر؛ ولأن التّرك ليس بأمر يظهر فيقع فيه الاتّباع كالفعل، ويمكن أنه، صلَّى الله عليه، في (القول) يجري على طريقة العقل، ولا يتميَّز فيه من غيره، وليس كذلك حال الفعل، لأنه الذي يظهر به الشرع، ويقع به الأداء، فيجب أن لا يعترض البدل عليه.

وقد قيل في إبطال مذهبهم: إن فعله، صلَّى الله عليه، وتركه لا يختصّ، ولا يضبط، ولا يصحّ أن يحمل على الإيجاب، وهذا إن طعن في هذا القول فإنه يطعن في التأسّي أيضًا. وقد بيَّنًا بيانه، وإنما يعوّل على ما يضبط منه دون ما لا يضبط.

وقد قيل في إبطال قولهم: إن الفعل بوقوعه إذا لم يدلّ على وجوبه، على مَن فعله، فبأن لا يدلّ على وجوبه على غيره أولى؛ وهذا إن لم يرجع به إلى ما ذكرناه لم يستقم؛ لأن لقائل أن يقول: قد جعل وجوبه أمارة للوجوب على غيره، على أيِّ حال ظهر، فقد يصحّ أن يدلّ على ذلك، فإن لم يدلّ وقوعه من قائله على حدّ الإيجاب، وذلك بمنزلة الدليل الذي يدلّ الحاجّ على

مواضع المناسك، أن فعله قد يكون دلالة له على وجوب مثله، وإن لم يكن واجبًا من فاعله.

[في بيان أن فعل الأُمة قد يدلّ على عدم الوجوب]

وقد قيل في إبطال قولهم: إن فعله، صلَّى الله عليه، في أنه حجة كفِعْل الأُمة، فإن لم يدلّ ذلك على أن أفعالهم على الوجوب، بل يجب أن ينظر في كيفية وقوعه، فكذلك القول في أفعاله، صلَّى الله عليه، فيما صحَّح إذا رجع به إلى ما قدَّمناه، من بيان كون الفعل غير مفيد إلا بما ينضاف إليه، على ما سلف، ومتى لم يرِد به ذلك كان لقائل أن يقول: الدليل الدّالّ على أن الأُمة حجة يقتضي أن فعلها ليس بخطأ وأنه صواب، فهذا القدر يقطع به ثم ينظر فيما زاد عليه، وليس كذلك حال المُعجِز؛ لأنه اقتضى كونه حجَّة في الأمور اللازمة، على ما اقتضته الأدلة السمعية.

وكل ما أبطلنا به قول مَن قال في الأفعال إنها على الوجوب يبطل قول مَن قال إنه على الندب والإباحة. فلا وجه لإفراده بالذِّكر.

فصل في كيفية التأسِّي به، صلَّى الله عليه

[في بيان أن التأسِّي هو أن يُفعَل كفعل الرسول وبالنِّيَّة ذاتها]

قد بيَّنَّا من قبل أن من شرطه اعتبار الفعل، واعتبار الوجه الذي عليه وقع، فإذا فعل الفاعل مثله على ذلك الوجه كان متأسِّيًا به، عليه السلام، فلا بدَّ مع ذلك أن يفعله، لأنه صلَّى الله عليه، فعل، لأنه لم يفعل لهذا الوجه، لكنه فعله امتثالًا، أو لغيره من الوجوه لم يُوصَف بأنه مُتَأسٍّ به؛ فهذا الذي لا بدَّ منه في التأسي؛ فإن دلَّ دليل على وجوب اعتبار غيره من الشروط قضى به، ويصير كصفة الفعل، نحو أن يعلم أنه مختصٌّ بوقت، ومكان، إلى ما شاكله؛ لأن الواحد منّا لا يجوز أن يكون متأسِّيًا به، في حضور الجمعة إلا والمكان معتبر؛ وفي الوقوف بعَرَفَة إلا والمكان معتبر، وفي ركعتي الفجر إلا والوقت معتبر؛ كما لا يقتدي به في صوم شهر رمضان وأحكامه إلا والوقت معتبر.

وهذه الطريقة معروفة؛ فلو أنه، صلّى الله عليه، تطهَّر للصلاة لكان مَن يتطهر تبرّدًا لا يكون متأسّيًا به؛ ولو أنه، صلّى الله عليه، طهَّر المكان للصلاة لكان مَن طهَّره للتنظيف لا يكون متأسّيًا به.

[في بيان شروط التأسّي بالرسول]

فإن قال: إذا كان كل فعل يقع منه، صلّى الله عليه، لا بدَّ في وقوعه من وقت ومكان، وقد اعتبرتموهما في التأسّي، فهلّا وجب اعتبارهما في كل فعل، لأن ذلك ممكن فيه.

قيل: لو كان كما ذكرته لوجب بذلك نقض التأسّي وإبطاله، لأن التأسّي به لا يصحّ أن يفعله إلا في ذلك الوقت، دون ما بعده.

ومتى قلت: إن المعتبر مثل ذلك الوقت في يوم سواه خرجت عمّا يقتضيه ظاهر السؤال، وكان لغيرك أن يقول ما اعتبر بأيّ وقت كان، وكذلك لو اعتبر المكان لوجب أن يكون التأسّي لا يُفعَل إلا هناك، وفي ذلك نقض التأسّي به، وإبطال إجماع الأُمة على هذا التكليف لتعذّر كونهم هناك، وإنما اعتبرنا المكان والوقت في بعض العبادات لأن الدليل المتقدِّم أوجب ذلك، كما أوجب نفس التأسّي؛ فأما إذا لم يقتضِ الدليل ذلك لم يعتبر في التأسّي، بل الواجب أن يعتبر فيه أقل ما يمكن التأسّي معه؛ لأنّا اعتبرنا ما أريد به أدَّى إلى أن لا نقف على حدّ وإلى التناقض على الوجه الذي ذكرناه، لأنه يلزم على ذلك أن يعتبر محل الفعل كما اعتبر المكان، والوقت، وأن تعتبر الآلة، وأن تعتبر أعيان الأشخاص، حتى إذا أخذ، صلّى الله عليه، الزكاة من العربي يعتبر النسب في ذلك، وسائر الصفات، وهذا باطل، فلا بدَّ إذن من اعتبار الأقل، فيما يمكن معه التأسّي؛ وإنما يقال بما زاد عليه لأجل الدليل الذي يقتضيه.

[في بيان عدم جواز التأسّي بالرسول فيما يختصّ بالعقليات والأغراض الخاصّة]

فإن قيل: فيجب أن لا تجوّزوا عليه، صلّى الله عليه، المعاصي، وإلا أدَّى ذلك إلى التأسّي في المعصية، وإلى أن يلزم المكلّف أن يعصى، على طريقة التأسّي.

قيل له: قد بيَّنَّا في باب «النبوَّات» القول في ذلك، وفصلنا بينه، وبين إيجابنا تصديقه في كل ما يخبر به، والاستدلال بذلك على أنه لا يقع منه كذب، وأن وقوع الكذب يمنع من التعبّد بذلك، ولا يمنع وقوع المعصية منه، صلَّى الله عليه، فعلًا، من التعبّد بالتأسِّي، وبيَّنَّا كيفية الوجه فيه، وشرحناه، فلا وجه لإعادته.

ولهذه الجملة لا يصحّ التأسِّي به، صلَّى الله عليه، في العقليات؛ ولا فيما يفعله ممتثلًا؛ ولا فيما يفعله لغرض خاص، من نفع، أو دفع ضرر، لأن كل هذه الأمور يفعله على حدِّ ما نفعل؛ وليس كذلك ما نتأسَّى به من سائر أفعاله؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنه يجب أن يكون جامعًا لشرائط تمنع من توقّف هذه الأمور عليه. وهذه الجملة تُغني عن كل ما يُقال في هذا الباب؛ ولأجلها لم يجب التأسِّي به في الترك، حتى يقال له: صرتم بأن تتأسّوا به في الفعل أولى من الترك؛ لأن الترك لا يقع إلا على الحدّ الأول، الذي لا تقتضيه طريقة التأسِّي، فهو بمنزلة الأكل والشرب إلى غير ذلك، إلا بأن يكون الترك واقعًا على وجه يعلم أنه من باب الشرع، فلا يمتنع أن يقع به التأسِّي فيه، على ما سنبيِّنه إن شاء الله.

فصل في أحكام أفعاله وتروكه، وأقواله وسكوته، وإقراره وإنكاره

[في بيان سُبُل معرفة أفعاله ﷺ تمهيدًا للتأسِّي به]

إن سأل سائِل فقال: قد شرطتم في التأسِّي الوجه الذي يقع عليه الفعل، أو السبب الذي يفعل، على ما بيَّنتم، وقد علمتم أن نفس الفعل يقع فيه النقل فيعرف، فما السبيل إلى الوجه الذي عليه وقع، حتى يصحّ التأسِّي؟

وهبكم يصحّ لكم في الفعل أن تذكروا وقوعه على وجه يعلم بالنقل وغيره؛ كيف يمكنكم ذلك في الترك، ولا تتأتّى هذه الطريقة فيه؟

وهل تفصلون بين ما يخصّه من الفعل، أو يتعدَّاه، وبين إقراره والفعل حادث أو مُستَدام فبيّنوا الوجه في جميع ذلك ليتم لكم ما ذكرتم، من كون أفعاله، صلَّى الله عليه، حجة.

قيل له: أما الفعل فقد ينقل الوجه الذي عليه وقع، فيصحّ معه التأسّي، كما نقل عنه، صلَّى الله عليه، ما كان يفعله من المناسك، لأجل الحج والعمرة، وما كان يفعله من السُّنن، لأجل الطهارة، إلى غير ذلك فيجب أن يتأسَّى به، على الحدّ الذي يفعل عليه من وجوب وغيره.

فأما إذا لم يعرف ذلك بالنقل فقد يجوز أن يعلم بغيره لأنّا قد نعلم في فعله، صلَّى الله عليه، أنه من الشرعيات والندب، فإذا عدِمنا الدليل على أمر زائد، فقد صحَّ التأسِّي به في كونه ندبًا، لأنه أقلّ حالاته، وكذلك فلو أنه، صلَّى الله عليه، فعل مُباحًا لا يعرف إلا بالشرع يصحّ التأسِّي به، لأن ذلك أقلّ حالاته ولا يجوز أن يكون الصلاح أن يتأسى به في وجه زائد، ولا يدلّ عليه؛ كما لا يجوز أن تكون الصلاة السادسة مصلحة، فلا يدلّ على وجوبها، وكذلك فكل فعل لو كان، صلَّى الله عليه، لم يتعمَّد فعله إلا لأنه شرعي يصحّ أن يتأسَّى به فيه؛ وكذلك فلو أنه صلَّى الله عليه، تعمّد فعلًا، لو لم يجعله شرعيًا لكان منهيًا عنه، في العبادة، فيجب أن يعلم أنه من شرائط تلك العبادة، نحو ما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، أنه ركع ركوعين في صلاة الكسوف، إلى.....[1] كله؛ ومتى فعل، صلَّى الله عليه، عند سهو وقع منه في الصلاة سجدتين زائدتين عليها، علمنا أن ذلك شرع، وأن السهو سنّته هذا، فيصحّ أن نتأسَّى به على هذا الوجه، لو أنه صلَّى الله عليه، فعل ما جعله أمارة لوجوب شيء، علمنا أن ذلك الشيء واجب، نحو أن يؤذِّن عير مقيم لبعض الصلوات؛ أو يعدّ على المالك بعض الأموال إلى غير ذلك، ولو أنه صلَّى الله عليه، أكره غيره على أخذ شيء من ماله لعلمنا حقًّا، فإذا عرفنا سُنَّته صحَّ التأسِّي به، ولو أنه ذمَّ غيره أو لعنه، على الفعل لعلمنا قُبْح ما ذمّ عليه، أو لعنه، وكذلك لو أقام عليه الحدّ على فعل لعلمناه من باب الكبائر. ولو أنه مدح غيره على فعل لعلمناه ندبًا أو واجبًا.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان أن الترك من قبله ﷺ دلالة على عدم الوجوب]

فأما تركه صلَّى الله عليه، فإنما يدلّ بمقدّمة زائدة على ما يحتاج إليه في الفعل، نحو أن نعلمه تاركًا لما جعله علامة لوجوب الفعل، فنعلم بذلك أنه ليس بواجب؛ أو خروجه عن كونه واجبًا، إذا تعمَّده، وقصد إليه؛ نحو تركه أن يأخذ الزكاة في مال، والشرائط متكاملة أو يفعل الصلاة في وقت والإمكان قائم. ولذلك جعلنا تركه لأن يعود إلى الحالة الأولى دلالة على أنها ليست بواجبة؛ فأما إذا حصل في الفعل الواحد فعل وترك فقد قال شيخانا: إن ذلك إذا كان مع سلامة الأحوال، ومن دون عذر فإنه يدل على أنه من السُنن التي يجوز أن يفعلها ويتركها، فإن كان الأشقّ أفضل؛ وعلى هذا الوجه بنوا الكلام في الصوت وفي الجهر، وغيرهما، على ما بيَّنَّاه في «العمد». فأما إذا كان الترك لعلَّة فهو غير مؤثِّر في الحكم الواجب للفعل.

فإن قال: هلَّا جعلتم الترك ناسخًا؟

قيل له: إذا كان صلَّى الله عليه، يتكرر منه الفعل بعد الترك، والترك بعد الفعل لم يجز حمل ذلك على النسخ؛ لأنه إذا احتمل ما ذكرناه احتيج في النسخ إلى دليل زائد.

[في بيان حال أقواله ومراده وسكوته ودلالاتهم]

فأما أقواله، صلَّى الله عليه، فقد بيَّنَّا كيفية دلالتها على الأمور؛ وقد يجوز فيما لا يدلّ من القول بالمواضعة، كنحو الصيحة والوترة أن يدلّ منه، صلَّى الله عليه، كدلالة النكير، كما قد تدلّ إشارته كدلالة القول.

إما أن يعرف مراده باضطرار، أو لطريقة في الاستدلال نحو أن يعدّ، صلَّى الله عليه، عدًا جَرَت العادة بمثله، على ما رُوِيَ عنه، أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين بأن أشار ثلاثًا إلى أصابعه، وحبس إبهامه في الثالثة، وهذه أمور معقولة في طريقة الأدلة.

فأما سكوته، صلَّى الله عليه، فإنه لا يدلّ على أن لا حُكم إلا عند المسألة والطلب؛ لأنه على حكم الابتداء لا يجوز أن يدلّ على زمن كما لا

يدل الترك على أمر، فإذا سُئِل صلَّى الله عليه، عن حادثة لا حكم فيها فسكت عن ذكر حكمها دلَّ على أنه لا حكم فيها، في الوقت؛ فإذا استمرَّت الحال استقرَّت القضية فيه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لوجب أن ينزل فيه الوحي، كما كان صلَّى الله عليه، قد يقف على الوحي في كثير مما كان يلتمس منه الجواب، فلا بدَّ فيما يسكت عنه لهذا الغرض من تثبّته منه يقتضي ترقّب السائل للوحي، ولنزول الحكم؛ فمتى لم يكن الأمر كذلك فلا بدَّ فيه مما قدَّمناه؛ أما إذا لم يكن الوحي نزل في مثله فيكون، صلَّى الله عليه مُحيلًا للسائل، على البيان المتقدِّم، كما فعله، صلَّى الله عليه، في عمر، رحمه الله، لما سأل عن القبلة للصائم، إلى غير ذلك؛ فأما إذا عدم ذلك فيجب أن يبقى أمر تلك الحادثة على ما كان عليه في العقل، فلا يحكم بأن لها حكمًا متجدِّدًا، إن كان له حكم عقلي؛ فلو أنه، صلَّى الله عليه، سُئِلَ عن قول القائل لامرأته: أنت ألبَتَّة؛ أو حبلك على غاربك، إلى غير ذلك ن الكنايات، والحادثة واقعة، وسكت من غير تنبيه وإحالة لوجب أن يدل ذلك على أن الكنايات لا تؤثّر كتأثير الطلاق الصريح. فهذه القضية واجبة في سكوته، صلَّى الله عليه.

[في بيان الدلالة على إنكاره ﷺ وأمره وتركه]

فأما إنكاره فإنه يدلّ على قبح الفعل؛ وأمره بالفعل يدل على كونه عبادة؛ فإن انضاف إلى الأمر ما يدلّ على وجوبه حكم به.

فأما تركه أن ينكر الفعل فإنه يدلّ على أنه ليس بقبيح، إذا تركه مع سلامة الأحوال؛ لأنه لو كان قبيحًا كان لا يترك النكير فيه، ولا يقرّ فاعله عليه، لأنه قد نصب المنصب العظيم، الذي لا يجوز معه عند كثير من الأعذار ترك النكير، فكيف عند عدم العذر وسلامة الحال؛ هذا إذا لم يكن صلَّى الله عليه، قد بيَّن من قبل أن ذلك المنكر مما يجوز أن تقرّوا عليه، نحو ما يظهر من أهل الذِّمَّة، إلى ما شاكله، فأما إذا لم يكن كذلك فإنه يدلّ لا محالة على ما قدَّمناه؛ ولا يجوز أن لا يدلّ على ذلك، بأن يقال: إنه صلَّى الله عليه؛ إنما لم ينكره لظنه أن قوله لا يؤثر؛ لأن المتعالم من حاله أن قوله يؤثّر؛ لأنه صلَّى الله عليه

يتشدَّد في ذلك ولا يتساهل فيه، فيجب أن يجري جميع ما يقع منه، صلَّى الله عليه، على هذه الطريقة التي نبَّهت عليها.

واعلم... أن النبيّ، صلَّى الله عليه، كما قد يبيَّن بالقول والفعل، وما يجري مجرى الفعل، من ترك وإقرار، إلى ما شاكلهما، فقد يبيِّن الأحكام بطريقة القياس والاجتهاد، لا أنه صلَّى الله عليه، يتولَّى فعله، لكنه يبيِّن ذلك لغيره. ونحن نذكر الآن أن القياس دليل في الشرعيَّات. ونذكر من صفاته وشروطه، وأحكامه جملة تليق بالموضع، ونذكر الاجتهاد، وما يتصل به، ونبيِّن الفرق بين القياس الذي يقتضي أن الحق واحد، وبين الاجتهاد الذي لكل مجتهد فيه نصيب، فذلك مما يتصل بالكثير من فروع الشرع، وينبني عليه الكثير من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إن شاء الله.

تمَّ والحمد لله ربّ العالمين وصلَّى الله على سيِّدنا محمد نبيِّه وآله

يتلوه الكلام في القياس إن شاء الله

الكلام في القياس

[في بيان أن القياس يختصّ بالعلماء والعارفين دون العامَّة]

اعلم. . . أن هذا باب يختص بتكليفه العلماء، لأنه من فروضهم، وكثير من فروع الأحكام الشرعية يتصل بذلك، لأن الشرائع في بابها كالعقليات، وكما أن في أحكامها ضروريًا ومكتسبًا، وما يتعلق بغالب الظن، فكذلك القول في الشرعيات. فالضروري منها من فروض الكافَّة؛ لأنه بما يعلم دين الرسول عليه السلام باضطرار، وإن لم يمتنع في بعضه أن يختصّ بمعرفته أصحاب الأخبار وفيها مكتسب، ويدخل أكثره فيما يختص العلماء دون العامَّة، لأنهم كالتبع في هذا الباب.

وطرق الاكتساب في ذلك تختلف؛ فمنها ما يدلّ عليه الكتاب، ومنها ما تدل عليه السُّنَّة. ومنها ما يُستَنبَط من هذين؛ لأن الوجه في دلالته على الأحكام يتنوَّع، على ما سنبيِّنه.

[في بيان أن الاجتهاد طريقه غالب الظن وهو للعلماء دون العامَّة]

وكذلك القول في الإجماع والوجوه التي تدخل فيه؛ ومن جملة ذلك الاستد. . . . .[1] والقياس إذا كان طريقه الدليل. وفيها ما طريقه غالب الظن، وهو الاجتهاد، فلا يجوز فيما هذه حاله إلا القول بأن كل مجتهد مصيب، إذا سلك الطريقة المستقيمة في الاجتهاد وأتى بها على شروطها، ووضعها موضعها، لأنه لا بدَّ فيه من شروط ولا بدَّ من صفات يختصّ فيها المجتهد؛ ولا بدَّ من أن تصحّ في موضع، دون مواضع وتصير مواضع الاجتهاد بمنزلة ما تتعذَّر فيه المعرفة في العقليات، في أنه لا بدَّ من الرجوع إلى غالب الظن،

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

وكذلك في فروع الشرع، إذا عدم فيها طريقة الدليل فلا بدَّ من الاعتماد على غالب الظن، وكما أن في العقل أمارات معروفة بالعادات، ولها مواد بالتجارب والأخبار، فكذلك في فروع الشرع أمارات معلومة، بالنصوص والأصول، وما بينها وبين الفروع من التعلّق في الوجه المطلوب. ويختصّ بمعرفتها العلماء، ولها مواد من الأخبار، ومعرفة وجوه الأقاويل، إلى غير ذلك؛ فلا بدَّ من بيان هذا التكليف، ليعرف الناظر في كتابنا هذا مراتب التكليف الشرعي، فيضع كل مرتبة منه في حقها، فلا يخلط الضروري منه بالمكتسب، ولا ما طريقه غالب الظن، بما طريقه العلم؛ لأن ذلك متى لم يتميز للمكلف لا يصح منه معرفة الكثير من الأحكام، ويحرم عليه الحكم والفُتيا؛ ولا بدَّ من بيان هذه المراتب؛ ولا بدَّ فيما اختلفوا فيه، نحو القياس والاجتهاد من أن يبيِّن حقيقته وصحة قيام المكلَّف به، وجواز وُرُود التعبّد به، وإثبات التعبّد، وذكر الأدلة على ذلك.

ونبيِّن بعد ذلك من شروطه وأوصافه ما يتجلَّى به الحال للمكلّف، فإنه من الفروض العِظام، وهو الذي أراده، صلَّى الله عليه، بقوله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[١]؛ لأن العلم الذي يُطلَب هو الشرعيات؛ لأن ما طريقه العقل قد كلَّف المرء ما يقدر في عقله؛ فقد يستقل بنفسه في ذلك، فلا يلزم الطلب؛ وقد يلزمه الطلب، وليس كذلك الشرعيات، لأنها لا تتم إلا بالطلب، ولا مسلم إلا ويلزمه ذلك؛ وإن كان متى قام به فريق سقط عن الباقين، كما نقوله في سائر فروض الكفايات.

[في بيان جواز الاحتجاج بالقياس والاجتهاد]

ولهذه الجملة قلنا في القياس والاجتهاد إنهما من الدِّين، واستجهلنا مَن قال: كيف يكون دليل من الدِّين، وهو فعل القاس؛ لأن هذا الرجل ظن أن الدِّين لا يصحّ أن يكون من فعل المكلف، ولم يعلم أنه لا يجوز أن يكون إلا فعل المكلّف، كما أن العبادة لا تكون إلا فعله؛ وظن أيضًا أنه إذا كان فعلًا للمكلّف لم يعرف به الحكم؛ وهذا جهل عظيم، لأن العالم إنما يعرف

(١) من حديث أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ. رواه ابن ماجه في سننه (١/ ٢٦٠).

الأحكام الشرعية في الفروع والأصول بفكره ونظره، وإن كان لا بدَّ من منظور فيه؛ فإن ظن أنّا نثبت القياس بأن يتبع القائس الشهوة والهوى فقد جهل؛ لأنّا لا نجوِّز في ذلك إلا أن يكون ناظرًا في الدليل أو الأمارة، على ما بيَّنَّاه في العقليات؛ والقياس عبارة عن فعل مخصوص من القياس يتعلق بالأدلة والأمارات، وما هذه حاله لا بدَّ من أن يكون معقولًا، فإذا ورد التعبّد به دخل في باب الديانات، ولا بدَّ للمُخالفين من هذه الطريقة، لأنهم قد يستدلون على بعض الأحكام بأدلة يزعمون أنها لا تحتمل إلا معنًى واحدًا، فلا بدَّ في تفكيرهم ونظرهم من أن يكون من جملة الدين، وأن يفارق اتّباع الهوى والشهوة، فكذلك القول فيما يذهب إليه القياس والاجتهاد، فمتى كان النظر في الأدلة استوى التكليف؛ لأن من حق الدليل أن لا يختصّ؛ ومتى كان في الأمارات لم يمتنع أن يكون الحق في الأقاويل المختلفة، فالأمر في ذلك موقوف على الدلالة، فمَن خالف في هذا الباب بأن نفى في القياس والاجتهاد كونهما معقولين بيَّنَّاه، وإن نفى صحتهما من المكلّف فكمثل؛ وإن نفى جواز التعبّد به بيَّنَّاه؛ وإن طعن في ورود التعبّد به ذكرنا الدلالة عليه؛ ثم لا يكون له بعد ذلك إلا الكلام في شروطه، وأوصافه؛ ونحن نذكر جملة من ذلك وجيزة، فليس الغرض إلا بيان الطرق التي تُعرَف بها الشرعيَّات، دون تقصِّي أصول الفقه.

فصل في بيان صورة القياس والاجتهاد، وصحته من المكلّف

[في إثبات طريقة القياس ومنهجه]

اعلم... أن للقياس صوره في العقليات لا يصحّ أن يثبت في الشرع إلا على ذلك الحدّ؛ فنحن نعلم أن الكذب، الذي لا نفع فيه ولا دفع مضرَّة، قبيح، ويشتبه علينا الحال في الكذب إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر، فإذا استدللنا فعلمنا أن الأول قبيح لكونه كذبًا، لا لتعرّيه من نفع ودفع مضرَّة، حملنا عليه الثاني؛ وعلى هذا الوجه نقيس الجسم على العرض في باب الحدوث، وإن لم نعلم حدوث العرض إلا باستدلال، فلا فرق بين أن نعلم حكم الأصل باضطرار أو استدلال، في أن قياس غيره عليه ممكن، إذا

شابهه فيما له وجب ذلك الحكم؛ فلا مُعتَبَر باختلاف حكم الأصل، في باب العلم، لأن الضروري فيه كالمكتسب؛ وكذلك فلا فرق بين اختلاف الوجوه التي بها نعلم علَّة الحكم، أو ثبات العلة، في أن عند جميعه يصحّ منّا قياس ما لا نعلمه على ما علمنا في حاله؛ فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع استعمال مثله في الأحكام الشرعية، بأن يعلم في بعض الأصول أنه محرم، وتشتبه علينا حال غيره، فإذا عرفنا علَّة الأصل قسناه عليه؛ وذلك مثل نصه، جلَّ وعزَّ، على الإماء في تنصيف الحدّ، فإذا علمنا أن العلَّة في ذلك الرّق قسنا عليهنّ العبيد؛ وإذا علمنا تحريم الخمر لم يمتنع أن نعلم أن علَّته موجودة في النبيذ فنقضي بتحريمه.

[في بيان وجه الشبه بين القياس الشرعي والقياس العقلي]

وطريقة القياس الشرعي لا تخالف صورتها صورة القياس العقلي، وقد ثبت في العقول ما يجري مجرى الاجتهاد، لأن الواجب على العبد إذا كان.... [(١)] أن لا يقوم بنفقة ولده أو والده أن يقوم بنفقتهما؛ ولا بدَّ من أن يستعمل في ذلك طريقة الاجتهاد، لأنه قد علم بالتجربة مقدار نفقته في أحوال الأقل والأكثر، والأوسط، وقد عرف مقادير الناس فيعرف ما ينفقه عليهم، بما يحتاج إليه؛ ويكون طريق ذلك غالب الظن؛ دون العلم؛ ونرجع إلى ما ذكرناه من الأصول، فغير ممتنع وقوع مثل ذلك في الشرعيات، بأن نعلم وجوب التحريم علينا من الاستمتاع مع وقوع الطلاق، فإذا نظرنا في كثير من الكنايات قرب عندنا أنه شبيه بالطلاق، فيحكم له بحكمه إذا كان هناك أمارة، وإن كانت الأمارة في ذلك لا بدَّ من تنبيه الشرع عليها، وفيما قدَّمنا ذكره لا يجب ذلك فيه، فإذا كان ما ذكرناه من صورة القياس متقرِّرًا في العقول، واستعمال ذلك في الشرعيَّات لا يُباين ما تقرَّر في العقل، فما المانع أن يتعبد تعالى بذلك؟ وهل الطاعن في ذلك إلا كالطاعن في سائر وجوه التعبّد! ولهذه الجملة قلنا: إن إثبات القياس الشرعي يتفرَّع على القياس؛ وكذلك القول في الاجتهاد.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان جواز التعبّد بالقياس والاجتهاد]

واعلم. . . أن للاستدلال في العقل صورة، وهو أن يعلم الحكم ويعرف أنه لولا غيره لما ثبت، فيجعل ذلك طريقًا لمعرفة ذلك الغير، لا على طريق المقايسة؛ وعلى هذا الوجه قلنا: إن تصرّف الفاعل، ووجوب وقوع أفعاله بحسب دواعيه وإرادته، يدلّ على أنه حدث من جهته، وعلى أنه قادر عليه؛ ومثل هذه الصورة قد يحصل في الشرعيات، فكما لا يمتنع التعبّد بالقياس لصحته فيها؛ فكذلك القول في الاستدلال. وقد يكون في العقليات ما يُعرَف من طريق الاستدلال، ويتعلق بغالب الظن فغير ممتنع مثله في الشرعيات، وإن كان لا بدَّ في الشرعيات من أصول شرعية، كما لا بدَّ في العقليات من أصول عقلية.

[في بيان أوجه الشبه بين الاجتهاد والقياس]

واعلم. . . أن طريقة الاجتهاد لا تخالف طريقة القياس إلا أن فيما يقع له في القياس عن دليل، ويتبع العلم يحصل في الاجتهاد عن إنفاذه ويتبع غالب الظن، وربما يكون الاجتهاد غير متعلق بأصول معينة، وليس كذلك حال القياس؛ وكذلك فالقياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلا أن العِلَل في القياس العقلي تكون مُوجِبَة ومؤثِّرة، كما أن حكمنا كالمُوجِب، وليس كذلك العِلَل الشرعية؛ لأنه لا يجوز في العِلَل أن تكون مُوجِبَة؛ والحكم يتبع المصلحة، والاختيار، فكل واحد منهما تحصل عليه في موضوعه مطابقة لحكمه، لأنه متى لم تحصل كذلك تناقض؛ وهذا بيِّن في الشاهد، لأنّا لو قلنا: إن كون العالِم منّا عالمًا: لمعنى يجري مجرى الدواعي، لتناقض كما لو قلنا: إن اختيار الآكل الحموضة على الحلاوة لعلة موجبة، لتناقض؛ وقد علمنا أن الأحكام الشرعية موضوعها المصالح والألطاف؛ ولهما تعلّق كالدواعي، ولعِللهما مدخل في هذا الباب؛ فلا يجوز في علَّتهما أن تجري مجرى العِلَل العقلية إلى الأمور المؤثِّرة فيها، ولا تُوجِب مُفارقة أحدهما الآخر بينهما اختلافًا، في صورة القياس وطريقته، كما لا يجب إذا استعملنا القياس في

الأسماء ونظرنا في علَّة وضعها أن تكون الطريقة مخالفة لطريقة القياس في العقل، وإن كان لا مدخل له في طريقة الإيجاب، ومتى أجرى كل ذلك على حدٍّ واحد انتقض؛ لأنّا لو قلنا: إن إيجاب العلة في حكمها كإيجاب السبب للمسبّب؛ أو قلنا: إن إيجاب السبب للمسبّب يجري مجرى وقوع الفعل ابتداء عن القادر؛ أو قلنا: إن ذلك يجري مجرى إثبات الفعل للدواعي وللحاجة؛ أو قلنا: إن ذلك يجري مجرى تعلّق بعض الأمور ببعض، على طريق العادة، لا تنقض ترتيب العقول، عما ترتبت عليه فلا بدَّ من تقدّم علمنا لبعض العِلَل على ما يقتضيه الدليل ويكون الفرع فيه تابعًا لأصله؛ فكذلك القول في ضروب القياس، لأنها تابعة لعِلَلها وأحكامها. فإذا كانت مختلفة الموضوع أوجب. . . . .[1] في الصورة وأحدهما أن تكون العِلَل وتأثيرها ويتعلق الحكم بها محل[. . . . .][1] كما أن موضوع الشرع مخالف لموضوع العقل؛ ولهذه الجملة قلنا: إن مَن جوَّز التعبّد بالقياس الشرعي مع إثبات العقليات يفارق حاله حال. . . . .[1] في نفيهم التعبّد بالشرع. . . . .[1] وذلك. . . . .[1] لظنهم أن التعبّد بالشرع يجب أن يجري مجرى التعبّد بالعقل؛ فلهذا وجب. . . . .[1] وهذه طريقة مخالفة. . . . .[1] لأنهم لما ظنوا أنه يوافق القياس العقلي. . . . .[1] توصلوا بذلك إلى نفيه. . . . .[1] المذاهب أحكام الأفعال فغير ممتنع أن يختلف التعبّد به بحسب الشروط والاجتهاد ولا يمتنع فيما هذا حاله أن يكون كل مجتهد فيه مُصيبًا، وأن يكون الحق في الشيء وما خالفه، فما هذا حاله يجوز التعبّد به على هذه الطريقة إذا اختصّ بالشرائط التي معها يصحّ ذلك فيه.

فصل في بيان الشروط التي معها يصحّ تصويب المذاهب المختلفة

[في بيان جواز الاختلاف في الفروع وليس في الأصول]

اعلم. . . . أن من جهة أن يكون متنًا ولا لتكليف الفعل والترك. ومن جهة أن يكون ذلك الحكم تابعًا لغالب الظن، ومن حق غالب الظن أن يكون

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

تابعًا لأمارة صحيحة، ومن حقه أن يكون التوصّل إلى العلم واليقين متعديًا. . . . .[١] فإذا اجتمعت هذه الشرائط صحَّ ما ذكرناه.

وقد بيَّنَّا من قبل أن المذاهب إذا كانت تتناول الاعتقاد كالتوحيد والعدل، وما يتصل بهما فغير جائز أن يكون الحق إلا في واحد من ذلك؛ وبيَّنَّا العلة فيه في باب تكليف الأفعال.

فأما كونه متعلقًا بغلبة الظن فبيِّن؛ وذلك لأن ما طريقة العلم مما يدخل في الديانات على ضربين:

أحدهما: العلم فيه ضروري، فلا يجوز أن تختلف أحوال المكلَّفين فيه.

والآخر: العلم به مكتسب، فلا بدَّ من أن يكون عليه دليل، وأن يكون حال العقلاء مع الدليل، ومع تمكّنهم من النظر فيه، لا يختلف بعد استقرار الشريعة؛ فأما في أول الأدلة فغير ممتنع أن تكون الدعوة والدلالة تنتهي إلى بعض قبل بعض، فيختلف التكليف؛ وإن كان ذلك في الحقيقة غير مختلف؛ لأن مَن لم تبلغه الدعوة لو بلغته لكان حاله حال مَن بلغته الدعوة، ومَن بلغته الدعوة لو لم تبلغه لكان حاله حال مَن لم تبلغه الدعوة. وإما إذا استقرت الأدلة فحال المكلَّفين لا تتغير، إذا أمكنهم النظر، ولم يعرض ما يجري مجرى المنع؛ لأن ذلك غير بعيد في بعض الأوقات، على ما بيَّنَّاه في باب «المعارف».

[في بيان الدلالة على حِجِّيَة القياس]

فإن قال: أليس المَحكي عن «عبد الله بن الحسن»[٢] أن الأصول كالفروع في أن الحق قد يكون في المذاهب المختلفة؛ حتى أنه يقول مثل ذلك في التشبيه، والتوحيد، والعدل، والجبر؛ إذا كان في القرآن دلالة عليه. ويقول: لو

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

(٢) عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الهاشمي القرشي، أبو محمد: تابعي، حبسه المنصور من أجل ابنيه سنوات عديدة حتى مات سنة ٧٦٢ م. (الإصابة: ت ٦٥٨٧؛ مقاتل الطالبيين ص ١٢٨؛ ذيل المذيل ص ١٠١؛ تاريخ بغداد ٩/ ٤٣١).

كان جلّ وعزّ، يريد أن السلوك طريقة واحدة لأبان تلك الطريقة، ولميَّزها حتى لا تلتبس بالباطل، فلما لم يفعل ذلك، جلّ وعزّ، علم أنه تصويب لجميع الفعل عليه، فيما. . . . .[1] ويكون بعض الأفعال علّة في بعض، وبعض الوصف في الفعل علّة في بعض أوصافه، وبعض أحكامه، أو في أوصاف غيره وأحكامه؛ ولا بدَّ في العلّة من. . . . .[1] أن تنفصل بهذا. . . . .[1] والذي يفيده قولنا علّة. أن له تأثيرًا في الحكم حتى لولاه كان لا يكون ذلك الحكم، وإن كان مما يخلف غيره من العِلَل، فلولاه ولولا ما يخلفه لم يكن يحصل ذلك الحكم، وإن لم يخلفه غيره فالذي ذكرناه يكفي، فلا فرق بين ما يكون مُوجِبًا، أفي حكم المُوجِب، وبين غيره في أن هذه الطريقة لا بد من إثباتها، وإلا لم يكن لقولنا بأنها علّة معنًى؛ لأن ما يكون الحكم مع وجوده وعدمه على كل وجه ثابتًا لا تعلق له بالحكم، فكيف يقال: إنه علّة فيه! لكنها قد تكون كذلك لداعٍ، و. . . . .[1] عادة، واختيار مختار، وقد تكون كذلك على طريق الإيجاب، والكل يتفق فيما قلناه، لأن المتعالم أنه لولا العلم لَما كان أحدنا عالِمًا؛ ولولا كونه عالمًا لما صحَّ الفعل المحكم منه ولولا. . . . .[1] لما حصلت الإصابة، ولولا حاجته لما وقع الأكل والشرب، ولولا دواعيه لما وقع الاختيار وكذلك فنعلم أنه لولا كون شرب الخمر مقتضيًا لاختزان العداوة والبغضاء لما حرم؛ ولولا كونه مُسكِرًا لم يَقْتَضِ العداوة والبغضاء إلى غير ذلك، فالجميع على ما ذكرناه يتفق في أنه لولا علّة، أو ما يقوم مقامها لم يكن يحصل ذلك الحكم، أو لولا العلة بعينها لما حصل، وجواز أن يقوم غيرها مقامها لا يُخرِجها من أن تكون مؤثِّرة، كما أن جواز قيام أحد الواجبين مقام الآخر فلا يُخرِجه من أن يكون واجبًا، وله تأثير في استحقاق الذمّ بأن لا يفعل؛ فهذه طريقة معروفة؛ فإذا علمنا بالدليل أو الاضطرار الحكم، وعلمنا بالدليل ما له كان ذلك الحكم فتتضح عند ذلك طريقة القياس؛ لأنّا متى علمنا أنه ثبت لبعض الأمور صار ذلك الأمر الذي عبَّرنا عنه بأنه علّة كالدليل على الحكم، فلو جوَّزنا حصوله ولا يحصل الحكم لا تنقض كونه دليلًا؛ لكن كونه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

دليلًا يختلف، فربما كان دليلًا بطريقة العقل، وربما كان دليلًا بالسمع، وما يكون دليلًا بطريقة السمع يجوز أن يختلف الحال فيه كاختلاف حال نفس السمع، لأنه تابع له، وتابع للمصلحة. . . فكما يجوز أن لا يثبت السمع فقد يجوز أن لا يثبت ما يتبعه، فإذا كان المعلوم أن صلاح المكلّف في السمعيات فلا بدَّ من التعبّد بها، وقد يكون صلاحه فيها إذا وردت بنص فقط فيحصل التعبّد مقصورًا عليه، وقد يكون صلاحه فيها، وفي القياس عليها، فلا بدَّ من أن يرد الدليل بذلك، فغير جائز أن ينقل التكليف من الأحكام العقلية وعِلَلها؛ لأن في زوالها زوال العقل والتكليف جميعًا؛ فأما السمعيات فقد يخلو التكليف منها، لأنها تابعة للمصالح، ومصالح المكلَّفين تختلف في هذا الباب؛ فمن المعلوم أن ذلك من صلاحه لا بدَّ من أن يتعبَّد، ثم ينقسم حالهم، ففيهم من المعلوم أن صلاحه في الشرعيات، ومعرفتها بالنص فقط، وفيهم من المعلوم معرفة؛ بعضها بنص بعض، وبعضها بالقياس والاجتهاد؛ فلا بدَّ فيمن هذه حاله أن يدلّ على أن له أن يقيس ويجتهد، وتبيَّن له طريقة العلَّة؛ كما لا بدَّ من أن تبيِّن له نفس السمعيَّات؛ لأن العقل وما أودعه الله فيه لا يُغني في هذا الباب، بل لا بدَّ فيه من مواد سمعية؛ كما أن العقل لا يكفي في معرفة التجارات التي يحتاج إليها في المنافع الحاضرة، ودفع المضارّ.

[في بيان أن لا قياس دون دليل]

وليس لأحد أن يقول: إن كان هذا القياس بالصفة التي ذكرتم فيجب أن لا يخلو منه أهل العقول، أو يجب أن يعرف بطريقة العقل؛ بل لا بدَّ من أن يعرف بطريق السمع، إن كان يعلم بطريق العقل أن الذي يرد السمع به كيف صفته وطريقته، وأنه مُقارِب في صفاته لطريق القياس العقلي؛ كما أن ما يرد السمع به من العبادات مُقارِب في الوجه الذي يقع عليه من العبادات العقلية.

ولهذه الجملة جوَّزنا أن تنطق أدلة السمع بعلَّة الحكم، ولا يجب مع ذلك القياس إلا مع قيام الدلالة، على أن لنا أن نقيس، والتعليل المنطوق به يقتضي القياس في الشرعيات، بعد معرفة حكم الأصل، والعلة في حكم عبادة متجدّدة

منفصلة؛ فلا بدَّ فيه من دليل متجدِّد، وليس كذلك القياس العقلي، ويصير القياس الشرعي على ما ذكرناه بمنزلة أن يقول، جلَّ وعزَّ، علّقوا تحريم شُرْب ما يُسكِر بأن تعلموه مُسكِرًا، فينزل ذلك منزلة أن يقول: كل مُسكِر مُحَرَّم. فإذا كان قوله: كل مُسكِر مُحَرَّم يكون دليلًا في الشرع، وقد ينفك العقل منه، فكذلك القول في طريقة القياس.

[في بيان علاقة السمع بالقياس]

واعلم... أن الفكر والنظر في الأمور وإن كان معلومًا بالعقل، ويفصل به بين الفكر في الأدلة وبين الفكر في الأمارة، وما يُوجِب منه العلم وما لا يُوجِب، وما يقتضي غالب الظن، وما لا يقتضيه فغير واجب أن يكون طريق معرفة القياس الشرعي العقلي، حتى يُقال: لو صحَّ التعبّد به ولو صحَّ حصوله من المكلَّف لوجب أن يصحّ التطرّق إليه، من جهة العقل، وذلك لأن المنظور فيه من جهة العقل قد يثبت بعادة لو انفكّ العاقل منها لما ثبت؛ ثم يصير الوارد بالسمع كالعادة، فتثبت طريقة القياس فيه إذا نبّه السمع عليه؛ وذلك مثل أن يعلم من حال زيد أن يختار أكل الحامض دون الحلو، ونعلم أن حموضته داعية أكله، فقد يجوز مع ذلك أن تتغيَّر في مستقبل دواعيه، فيتناول الحلو أو يستمر على الحامض، فإذا ورد من جهة الحكيم ما يقتضي قياس أكله المستقبل على الماضي، والتنبيه على العلَّة علمنا بذلك عند الفكر أن الذي يتفق منه في المستقبل مثل ما اتفق منه الماضي ولا فرق بين أن نعلم أن الذي دعاه إلى أكل الحموضة بعادة، وبين أن يرد النص به بأن يقول تعالى: إنما أكل لعلّة الحموضة فقيسوا المستقبل من أكله على الماضي، في أن في الحالتين جميعًا نعلم أنه لا يتفق منه إلا أكل الحموضات، ولولا هذا السمع لجوَّزنا في العقل خلافه؛ لأن طريق ذلك الاختيار دون الإيجاب؛ ولذلك صحَّ عندنا في القياس الشرعي أن يتعبَّد به، في حال دون حال، وفي أمور دون غيرها؛ لأن طريقته ما ذكرناه، من تنبيه السمع عليه، وعلى علّة الحكم فيه وهذه الجملة تُبطِل من قول مَن يطعن في التعبّد بالقياس؛ بأن

يزعم أنه إذا كان فرعًا للسمع فيجب أن لا يعلم إلا بالسمع، كفروع العقل؛ لأنّا قد بيَّنّا أنه لا يعلم إلا بتنبيه السمع عليه، وإن كانت طرق السمع تختلف، واختلافها لا يمنع من كونها سمعًا، كما أن اختلاف أدلة العقول لا يمنع من كونها أدلة العقول؛ وكذلك القول في سائر طرق المعارف، ويبطل بمثله قول مَن يقول: إن الفكر من ثمرة العقل، فكيف يتوصَّل بالسمع إليه؛ ولئن جاز ذلك ليجوِّزَنَّ أن يقف التمييز بين الألوان على السمع؛ لأنّا قد بيَّنّا أن طريقة الفكر قد تعلم بوجوده، وكذلك المفكِّر فيه، ولذلك لم يمتنع أن يقف بعضه على السمع؛ ومَن يخالف في القياس لا بدَّ له من ذلك في الأدلة التي يزعم أنها دالَّة، لا بالظاهر، مما نخالفه فيها.

[في بيان صحة أن القياس السمعي بمنزلة النص السمعي رغم اختلاف الكيفية]

واعلم... أنه لا شُبهَة في أن التعبّد بالسمع يحسُن، لما يعلم من كيفية اختيار المكلّف؛ لأنّا قد بيَّنّا أنه لو علم أنه لا يختار إلا ما كلّف على كل حال، أو علم أنه لا يختار ما كلّف على كل حال لم يحسن تعبّده بالسمع، وإنما يحسُن ذلك إذا كان المعلوم أنه يختار ما كُلِّف عقلًا، أو بعض ذلك، أو الانتهاء عمّا قبح في العقل، أو بعضه، عند بعض الأفعال، فيكلف فعله، أو عند ترك بعض الأفعال، فيحرم فعله، على ما شرحناه في باب «النبوّات»؛ وإذا صحَّ ذلك وكان لا بدَّ من أن يرجع في كون العبادة لطفًا إلى دواعيه؛ لأن الاختيار والإرادة يتبعان الدواعي، والحكم في كون الفعل لطفًا للدواعي دونهما، فقد صار من هذا الوجه للدواعي، كالعلَّة، في كون العبادة السمعية واجبة؛ لأنه متى علم أن الداعي متى دعاه إلى الصلاة اجتنب الفحشاء والمنكر، وإذا لم يفعل الصلاة أقدم عليهما، فقد صارت الصلاة داعية الانتهاء عن هذين، وصار له إلى الصلاة داعٍ قوي؛ وهو أنه يجتنب عندها القبيح، فلا بدَّ من أن يعرفه تعالى من حال الصلاة ما يقوِّي عنده دواعيه إلى فعلها؛ فإذا ثبت ما قلناه لم يمتنع أن يعلم أن دواعيه إليها لاختصاصه بصفة؛ لولا اختصاصه بها زالت الدواعي، فتكون الصفة التي للدواعي بها تعلق كالعلَّة في

هذا الباب؛ فإذا ورد السمع بالقياس، والتنبيه على طريقة العلة قسنا عليه ما عداه، للوجه الذي ذكرناه؛ فقد صارت الصفات كالمؤثِّرة في الدواعي، وصارت الدواعي تابعة للصفات، ولا يمتنع أن نجعلها علّة، وتصير كأنها هي الدواعي، على ما مثّلناه، فيمن نعلم من حاله أنه يختار الحامض لحموضته؛ فإذا صحَّ ذلك صار ورود السمع بالقياس كوُرُود السمع بابتذال العادة، في باب دلالته على صلاح المكلَّف، وعلى أن اختياره في ذلك الوجه لا يختلف، فعلى هذا الوجه قلنا: إن القياس السمعي بمنزلة النص السمعي، في أن طريقهما السمع، وإن اختلفت كيفية الطريق في ذلك؛ لأنه لا بفصل بين أن يعلّق تعالى العبادة بأسماء الأفعال، أو يعلّقها بصفاتها التي للدواعي بها تعلّق، ولكونه مصالح فيها مدخل. ولهذه الجملة قلنا: إن العلّة السمعية لا تخرج من هذين القسمين:

أحدهما: ما لأجله صار الفعل لطفًا.

والثاني: ما لأجله يفعل الفعل، وتدعو دواعيه إليه؛ ولا يصحّ خروج العلّة عن هذين الطريقين؛ لأنها متى خرجت عنهما لم يكن لها تعلّق بالحكم، وحلَّت محلّ الأسماء، ولا يمتنع في كثير مما لفظه لفظ العلَّة أن يكون بمنزلة الأسماء، لكنه لا يكون علَّة في المعنى، ويكون مثاله ما نقوله: من أنه، جلَّ وعزَّ، لو علم أن الذي يُقدِم على السرقة لا يكون إلا أسود، وأن كل أسود يُقدِم على ذلك لصحَّ على طريقة الدليل أن يقول، جلَّ وعزَّ: اقطعوا يد الأسود جزاءً نكالًا؛ لكنه لا يكون زجرًا، فإذا قال: ﴿وَٱلسَّارِقُ﴾ [المائدة: الآية ٣٨]. . . الآية كان زجرًا، ومُنَبِّهًا على العلَّة؛ وهذه طريقة معقولة في العقل والسمع جميعًا؛ لأن القائل إذا قال: كل جسم محدث فقد خبر بالصدق فقط، وإذا قال: ما لم يخلُ من المحدث فهو محدث فقد خبر بالصدق، ونبّه على الدليل، وهذه تفرقة معقولة؛ فإذا علم، جلَّ وعزَّ، أن صلاح المكلَّف أن يتعبَّده ببعض الأفعال نصًا، وأن يتعبده من بعد بمثل ذلك الحكم، في فعل آخر، ويتعبَّده مع ذلك بأن يقف على علة ما له تعبده بالأول، وأن الثاني يلتزمه لمشاركته للأول فقد وجب أن يتعبد بالقياس، حتى

لو لم يتعبَّد به، وتعبّد بالفعل المجرّد لكان ذلك استفسادًا؛ كما أنه لو لم يتعبَّده بالحكم أصلًا لوجب الاستفساد؛ فإذا وجب في الحكمة أن يدلّه على سائر مصالحه فلا من نص على بعض الأحكام، وتعبد بالقياس، لأجل بعض الأحكام، على الطريقة التي ذكرناها.

[في جواز تغير أحوال القياس وجواز اختصاصه بمكلّف دون آخر]

واعلم... أن المطلوب بالقياس السمعي معرفة أحكام الأفعال، التي يختارها المكلّف، وما يتصل بها، فلا يجوز إذا كان مبنيًا على علّة أن تكون العلّة في حُكم العِلَل المُوجِبة، لأن ذلك ينقض ما قدَّمناه من الغرض؛ لأن كونه مُسْكِرًا لو أوجب الامتناع من شربه، كإيجاب العلم، وكون العالِم عالِمًا، لبطل التكليف والتعبّد، فإنما يُوجِب أن يختار التكليف الامتناع من شربه، ولا يجوز أن يقتضي ذلك إلا على حدّ الوجهين اللذين قدَّمناهما، بأن يكون إشارة إلى ما له يدعوه الداعي إلى الفعل أو الترك؛ أن يكون إشارة إلى ما له يكون لطفًا، فيما هو لطف فيه؛ ولا يجوز أن رد.....[1] يغاير هذين، وأن يقال: إن أحدهما هو الآخر؛ لأن الذي لأجله يدعوه الداعي إلى الصلاة قد يكون ما له فيها من النفع والثواب إلى غير ذلك، وتكون مصلحة في الانتهاء عن الفحشاء لصفات تختصّ به، ولا بدَّ من تغاير هذين؛ لأن كونهما مصلحة لا بدَّ من أن يتعلق بصفات وشروط، وما له يفعلها لا يجب ذلك فيه؛ فإذا ثبت ذلك، وكانت الأزمنة تؤثّر في المصالح، وكذلك اختلاف أعيان المكلَّفين فغير ممتنع أن يثبت القياس في حال دون حال، ويتعبَّد به مكلّف دون مكلَّف، ويبطل بذلك قولهم: لو كانت الخمر تحرم لأنها يُسْكِر كثيرها. لوجب أن تكون محرَّمة أبدًا، وكان لا يجوز أن تكون قبل التحريم محلّلة؛ لأنّا قدَّمنا: أن هذه العلّة ليست بعلَّة، إلا لأمر يرجع إلى الدواعي والمصالح، فيختلف في كونها علَّة كاختلاف كون الشرب مفسدة مرة، وغير مفسدة أخرى؛ وهو بمنزلة تغيّر حال المكلّف الذي يكون مرة مُختارًا لتناول الحلو، ومرة لتناول الحامض،

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

ومرة عند تناول الحلو يعدل عن القضية، ومرة عند تناول الحامض. . . فمَن أوجب في مثل ذلك الاستمرار فقد تجاهل.

وهذه الجملة إذا ضبطت أغنَت عن القول الكير في هذا الباب، وحسمت الأكثر من شبه المخالفين؛ لأن المُحَصِّلين منهم يطعنون على القياس السمعي، بما نبَّهنا على فساده، ويكشف على أصل الكلام في هذا الباب؛ لأن الشُّبَه التي يُورِدها القوم إنما تتأتّى لهم لذهابهم عن هذه الطريقة التي كشفناها.

فصل في جواز التعبّد بالقياس والاجتهاد

[في جواز أن يتوصَّل المكلَّف بالقياس إلى صلاحه وحُسْن تكليفه]

إذا ثبت بما قدَّمناه صحة ذلك، وصحة التوصّل إلى معرفة العبادات فغير ممتنع أن يتعبَّد، جلَّ وعزَّ، به من حيث لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المكلّف أن صلاحه في التعبّد أن يتوصل بالقياس إلى بعضه، وبالنص إلى بعضه، لأنه لا يمتنع في طريق الأدلة أن يختص بكونها مصلحة، تحلّ في ذلك محلّ نفس العبادات؛ وهذا كما بيَّنّاه في المعارف من أنها مصلحة، إذا كانت من قبلنا، فغير ممتنع أن تكون المصلحة في اجتناب شُرب الأنبذة أن يكون المكلَّف قد فكر ونظر وقاسها على الخمر، بالطريق الذي ينبِّه الشرع عليه، ولذلك صحَّ اختلاف أدلة السمع.

[في بيان إثبات التعبّد بالقياس]

فإن قيل: لسنا نمنع من التعبّد بالقياس إذا كان دليلًا قاطعًا، وإنما يمتنع منه، إذا كان متعلقًا بأمارة، والحكم فيه تابع لغالب الظن.

قيل له: قد ثبت بالعقل والسمع صحة تعلّق الأحكام بغالب الظن، فما الذي يُنكَر من ذلك؟

فإن قال: لست أُنكر تعلّق الأحكام بغالب الظن، وإنما أنكر كونه دلالة على الحكم.

قيل له: فما الذي يمنع من أن يكون في حكم الدلالة، بأن يدلّ، جلّ وعزَّ، على طريق الإمارة، فيتبعه الظن؛ ويجعل جلّ وعزَّ، هذا الظن دلالة على الحكم، لا محالة؛ ويكون ذلك بمنزلة ما تقرَّر في العقول، من أن رؤية السبع أمارة الخوف، والخوف دلالة على وجوب الهرب، ويكون ذلك بمنزلة ما ثبت في السمع، من وجوب التوجّه إلى الكيفية عند فَقْد المعاينة أنه يتبع غلبة الظن، وغلبة الظن تتبع الأمارة؛ وكذلك القول في قيم المتلفات، وأروش الجنايات؛ وكذلك القول في جزاء الصيد، سواء اعتبر فيه التماثل بالخلقة، أو القيمة؛ ومثل نفقة الزوجات، ووجوب المتعة في المطلَّقات، ووجوب الرجوع إلى الحُكمين عند الشِّقاق؛ ووجوب كثير من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتأديب الأولاد وتعليمهم، إلى غير ذلك، مما يكثر؛ فإذا صحَّ تعلّق كل ذلك بغالب الظن، فما الذي يمنع أن يتعبد تعالى بالقياس، ويكون الحكم فيه متعلقًا بغالب الظن.

[في بيان أن التعبّد بالقياس يكون بوجود الدليل]

فإن قال: يمنع من ذلك أنه تعالى حرم الإقدام من غير معرفة بحاله، فإذا كان الظن قد يختلف، وقد يكون مظنونه على خلاف باطنه، فكيف يصحّ تعلّق الأحكام به؟

قيل له: إن ذلك إن أوجب فساد التعبّد بسائر ما قدَّمناه، عقلًا وسمعًا، وذلك ما لا يستجيزه عاقل؛ ثم الجواب في جميعه أنّا وإن علَّقنا الحكم بغالب الظن فالحكم معلوم؛ لأنه لا يجب إذا كان طريقه الظن أن لا يكون هو إلا مظنونًا، بل قد يكون معلومًا... يبيِّن ذلك أن الخوف من السبع ظن، لأن المشاهدة له لا تقطع على أنها سبب يناله مكروه لا محالَة، ويعلم عند ذلك وجوب التحرّز؛ وكذلك القول في سائر ما قدَّمنا ذِكره؛ فلم نقل بأنه، جلّ وعزَّ؛ من حيث تعبّد بالقياس، المتعلق بغالب الظن، أنه قد يجوز للمكلّف الإقدام على ما لا يعلم قولًا وفعلًا؛ على أن هذا السائل يلزمه تجويز التعبّد بالقياس، الذي يتبع الدليل، وليس ذلك قولهم.

فإن قال: لو جاز أن يتعبَّد في الأحكام بالقياس لجاز أن يقبح لنا الخبر عن الأمور بالقياس، أو يُوجِب ذلك علينا حتى يخبر عن الأمور المستقبلة قياسًا.

قيل له: ذلك غير ممتنع في بعض الأخبار، كما لا يمتنع ذلك في بعض الأحكام... يبيِّن ذلك: أنه إذا عرف بالقياس ثبوت الرِّبا، في كل مأكول، من جنس واحد، جاز أن يخبر عن ذلك، على بعض الوجوه، فلو أنه تعالى جعل لذلك أمارة كان لا يمتنع أن يسوّغ منه أن يخبر عن ذلك الأمر الذي تناوله القياس؛ وليس له أن يقول: إن جاز بالقياس أن نعرف بعض المصالح جاز أن نعرف سائرها؛ لأنّا قد بيَّنّا أنه لا بدَّ من أصل نقيس عليه؛ والتجميع لا يمكن أن يعرف بالقياس، لهذه العلة؛ وقد نبَّهنا على سقوط كل سؤال يُذكَر في ذلك، بما أوردناه في الباب الأول، وإنما الغرض بما نُورده بيان الأصول في هذه الأبواب؛ ثم نجد فروعها مُستقصاة في أصول الفقه.

فصل في أنه تعالى قد تعبّد بالقياس والاجتهاد في السمعيَّات

[في بيان إجماع الصحابة على القياس والاجتهاد]

المعتمد في ذلك ما ذكره شيوخنا، من إجماع الصحابة على القياس والاجتهاد؛ لأن النقل عنهم متواتر في أنهم اختلفوا في مسألة الجسد والأخوات، وغيرهما؛ وأنهم اختلفوا فيه على طريقة المذاهب، وأنهما تحاوروا فيه، وذكروا طريقة القياس على الجملة، فإنه ليس فيهم إلا عامل بذلك وقائل، مع ظهوره وانتشاره؛ أو تارِك للنكير؛ وما حلَّ هذا المحل لا بدَّ من أن يكون صوابًا؛ لأنّا لو لم نقل في مثله بأنه إجماع وصواب لم يصحّ تثبيت الإجماع، في شيء من الأمور؛ وقد دللنا على أنه حجة؛ والعلم بأن بعضهم كان يتولى بعضًا، حتى يسوغ له الفُتيا، ويولِّيه الأحكام، ويصوِّبه، وربما أحالَ بالفتوى عليه، وبعث الناس على التعليم فيه، كالعلم بسائر أحوالهم المتواترة، فلا فرق بين مَن دفع هذه الأمور، وبين مَن دفع سائر الأحوال الظاهرة عنهم؛ فإذا صحَّت هذه الجملة فليس إلا لصحة الاجتهاد، وكل ما يُروَى من الأخبار، التي

ظاهرها خلاف ما ذكرناه فالواجب أن يتأوَّل؛ لأن حمله على ظاهره يقتضي العدول عن المعلوم من حالهم؛ ولا يجوز ترك مثله لأمر محتمل، أو لخبر واحد؛ على أن كل رواية في هذ الباب فإنما تدلّ على إنكار الاجتهاد، في أمور مخصوصة مذكورة في الخبر، إما لحال تدلّ عليه، فلا يصحّ الاعتراض به فيما ذكرناه، وهذه الجملة تُزيل الاعتراض بما يذكرون من قول «ابن عباس»[1]: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت»[2]؛ و«مَن شاء باهلته»، إلى غير ذلك؛ لأن عملهما بالقياس وتمسكهما به، وإعظام أحدهما الآخر أظهر من أن يصحّ أن يطعن فيه، بهذا الجنس؛ ولا يمتنع أن يكون «ابن عباس» ظن لبعض الأمور أن زيدًا ينكر طريقته في الاجتهاد، فقال ما قال مُبَرِّئًا نفسه من الخطأ، لا أنه خطَّأ غيره في اجتهاده؛ وكذلك القول في سائر ما يُروَى في هذا الباب، فإن تفصيل ذلك يطول؛ فالاعتراض به على الطريقة المعروفة لهم كاعتراض المخالفين على ما كان يعتقده عمر في أبي بكر، مما رُوِيَ من قوله: كانت بيعة أبي بكر فلتة[3]؛ فكما أن ذلك يطرح بما قد تواتر من إعظامه له، فكذلك القول فيما ذكرناه.

[في توضيح بعض الشُّبَه حول المسألة]

وزعم بعضهم أن ذلك إن جاز أن يثبت إجماعًا ليُجَوِّزَنَّ مثله بقتل عثمان، وإمامة معاوية، إلى غير ذلك.

وهذا كلام بعيد عن التحصيل، لأن العلم الضروري حاصل بأن عمر والطبقة كانوا يخالفون في ذلك؛ وكذلك القول في جماعة من عليَّة الصحابة؛

---

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، حَبْر الأمة، وُلد بمكة، لازم رسول الله ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع عليّ عليه السلام الجمل وصِفِّين، سكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨٧ م. يُنسَب إليه كتاب في «تفسير القرآن». جُمِع من مرويَّاته وتفسيراته. (الإصابة ت ٤٧٧٢؛ صفة الصفوة ١/ ٣١٤؛ ذيل المذيل ص ٢١؛ تاريخ الخميس ١/ ١٦٧؛ نسب قريش ص ٢٦؛ نكت الهميان ص ١٨٠).

(٢) زيد بن ثابت بن الضحَّاك الأنصاري الخزرجي، أبو خارجة: صحابي، كان كاتب الوحي، هاجر مع النبي ﷺ، وكان أحد الذين جمعوا القرآن، توفي سنة ٦٦٥ م. (غاية النهاية ١/ ٢٩٦؛ تهذيب التهذيب ٣/ ٣٩٥؛ صفة الصفوة ١/ ٢٩٥).

(٣) جزء من حديث طويل رواه البخاري في صحيحه، والنسائي في السُّنن الكبرى.

فأما أمر معاوية فقد تقرَّر من قِبَل مَن سلَّطه على ما ليس له ما أغنى عن تجديد نكير، وإن كانوا لا يدعون النكير في الأوقات التي يحتاج إليها؛ فأين هذا الإجماع مما ادّعيناه في باب القياس، ولم يرو عن أحد منهم ما يكون نكيرًا فيه، إلا الألفاظ المحتملة التي بيَّنَّا أنها لا تؤثِّر.

وبعد... فكيف يُسَوَّى بين الأمرين، وأحدهما قد تخلَّله من المخافة والعوارض ما قد يكون عذرًا في ترك النكير المصرَّح، وليس كذلك حال الآخر ومع أن أحدهما حصل في حال لم يحصل في الصحابة ولا عرض أسباب ذلك، والآخر حدث وقد تغيَّرت الأحوال، ولو كان مثل ذلك يقدح لقدح فيما ندَّعيه من الإجماع على الإمامة، حالًا بعد حال، وهذا واضح الفساد.

[في بيان الرّدّ على النظام]

فأما ما سلكه «النظام» من الطعن على القوم، ومع تخليطه في كلامه، لأنه يبالغ في التعظيم مرة، ثم يطعن فيهم أخرى، إذا تكلم في باب اجتهادهم وقياسهم، فقد دللنا على أن الإجماع حجة، وإنما أُوتي في ذلك من قبل إنكاره كون ذلك حجة؛ على أن عنده أن الإجماع إذا كان من باب الخبر فهو حجة، ولا شيء أوكد من ذلك، لأنه لا يجوز أن يكونوا قد اجتهدوا، ولم يقع النكير على الحدّ الذي ذكرناه، فقد تداولوا في ذلك الأخبار المنقولة عن رسول الله، صلَّى الله عليه، في القياس والاجتهاد، إلا وذلك الإجماع منهم إجماع توقيف وخبر، فيلزمه الانقياد لإجماعهم، على طريقته.

[في مخالفة تأويل جعفر بن مبشر حول المسألة]

فأما ما رُوِيَ عن «جعفر بن مبشر»[١] من أنه تأوَّل أمرهم على طريقة الصلح، فمن بعيد القول؛ لأن الخبر متواتر بأن ذلك كان منهم على طريقة المذهب، والاعتقاد، فإن كان تابعًا للاجتهاد فإنهم عملوا به، وأفتوا به، وحكموا، وفرَّعوا عليه المسائل فكيف يجوز في مثل ذلك أن يكون على طريقة

---

(١) جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي، متكلّم، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتصانيف، مولده ووفاته ببغداد. توفي سنة ٨٤٨ م. (تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢).

الصلح! وكيف يجوز أن يُقال ذلك، وفي جملة ما اختلفوا فيه ما يمتنع الصلح فيه، كالدماء والفروج!

وأما ما به كره نفاة القياس من أنهم اجتهدوا النصوص، واستدلّوا بها دون طريقة الاجتهاد فالنقل المتظاهر يمنع منه، وما يعلم من ذكرهم طريقة التشبيه على ما نقل في باب الجد أن بعضهم أنزله عند عدم الأب منزلة ابن الابن، مع عدم الابن؛ وبعضهم أنزله منزلة مَن يتفق سبب استحقاقه الإرث، من حيث كان الجدّ يدلي بما يدلي به الأخ، حتى شبّهوا ذلك بغصن شجرة وجدولي نهر، إلى غير ذلك، مما نقل عنهم، وكل ذلك يمنع من الأمر الذي ادّعوه.

[في بيان الدلالة على أن الصحابة كانوا متفقين على القياس والاجتهاد]

فأما القول بأنهم عملوا في ذلك على طريقة العقل فإن المُصيب منهم هذه حاله فمن بعيد القول؛ لأن في جملة ما اختلفوا فيه ما لا حظّ لأحكام العقل فيه؛ ولأن جميعهم سلك في طلب حكم الحوادث مسلك مَن يفزع إلى السمع وطريقته.

فأما القول بأن المُصيب منهم قال بأقل ما قيل، إلى غير ذلك، فبعيد؛ لأن في جملة ما اختلفوا فيه ما تتعذّر هذه الطريقة فيه؛ ولأن الخلاف قائم فيما زاد على أقل ما قيل. على أن هذه الوجوه كلها تسقط بما قدّمناه، من علمنا بأن بعضهم كان يتولى بعضًا، ويعظّمه، ويسوّغ له الفُتيا والأحكام، ولو كان الأمر على ما قاله لكان المُصيب بعضهم، فكان يجب أن يظهر منهم تخطئة الآخر والنكير عليه كما ظهر في الحادثة التي كان الحق مع بعضهم، سيما وقد علمنا أن في جملة ما اختلفوا فيه ما لا بدَّ فيه، لو كان بعضهم قد أخطأ، أن يكون خطؤه عظيمًا وفسقًا؛ نحو ما تكلموا فيه في الفروج، واستحقاق الأموال الكثيرة، إلى غير ذلك.

وبعد... أيسقط أكثر ما في هذا الباب. وليس لأحد أن يقول: إن كل فريق منهم مصيب، وإن اتبّع طريقة النص، لأن هذا القول خارج عن الإجماع لأن الأُمة رجلان:

أحدهما: ينكر الاجتهاد، فيجعل الحق في واحد.

والآخر: يثبته، فيختلفون في ذلك؛ فأما مع إنكار القول بالاجتهاد فهذه الطريقة لا تصحّ.

[في بيان أن الصحابة قد عملوا بالاجتهاد]

وقد اعتمد «أبو عبد الله» في هذا الباب على طريقة أخرى، وهو ما ظهر عنهم من إضافة الأحكام إلى رأيهم، نحو ما رُوِيَ في أُمهات الأولاد عن عليّ، عليه السلام؛ والمعلوم الذي لا شُبهَة فيه أن إضافة الحكم الذي ينطق به النص، ويدلّ عليه كتاب أو سُنَّة لا يصحّ إضافته إلى رأيهم، فذلك من أدلّ الأدلة على أنهم أرادوا بذلك طريقة الاجتهاد، الذي يتبع غالب الظن؛ لأنه لا يمكن أن يقال: أرادوا بالرأي الإدراك أو العلم، أو المذهب الجاري مجرى العلم والجهل، فلا بدَّ مما ذكرناه، وبسط القول في ذلك.

وبيَّن أن ما وقع النكير فيه بلفظ الرأي في موضع مخصوص لا يجوز أن يعترض به على ما قلناه خصوصًا وإنما وقع ذلك من قائس ومتمسِّك بطريقة الرأي، فلا بدَّ من حمله على طريقة من التأويل؛ وهذا يدلّ على أن القوم سلكوا في هذه الفروع وطلب حكمها في الأصول بطريقة الاجتهاد والقياس، مسلك ما يتعلق بالرأي، من أمور الدنيا؛ والحروب، وما شاكلهما، ولذلك أضافوا القول فيه إلى الرأي؛ ولذلك ما قال أمير المؤمنين عليه السلام: كان رأيي ورأي عمر المنع من بيع أُمهات الأولاد، ثم رأيت بيعهنّ؛ فانتقل من رأي إلى رأي، من غير ذمّ منه لإحدى الطريقتين، ولا إنكار منه بالمتجدِّد على السالِف. وهذا بَيِّن فيما أردناه.

[في بيان استدلال أبي هاشم على صحة الاجتهاد]

واعتمد «أبو هاشم» على خبر «معاذ»[1] في تصويب رسول الله، صلَّى الله عليه، له حيث ذكر أنه عند عدم الكتاب والسُّنَّة يحكم باجتهاد رأيه؛ ووجه

(١) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمٰن: صحابي جليل، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام، وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي ﷺ، شهد بدرًا وأُحُدًا والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، توفي بناحية الأردن مجاهدًا سنة ٦٣٩ م. (ابن سعد ٣/ ١٢٠ القسم الثاني؛ أسد الغابة ٤/ ٣٧٦؛ حلية الأولياء ١/ ٢٢٨؛ مجمع الزوائد ٩/ ٣١٠).

الاستدلال به ظاهر؛ وإن كان قد ضعف «أبو علي» صحة الخبر، وذلك أنه صلَّى الله عليه، صوَّبه في اجتهاد الرأي، ولا يكاد يُضاف الاجتهاد إلى رأي إلا والمراد طريقة القياس والاجتهاد، لأنه لو كان اجتهد بأن نظر في النص لم تصحّ هذه الإضافة، ولبَطُلَ بما ذكره، من انتقاله إلى ذلك عند عدم الكتاب والسُنَّة، لأنه إن اجتهد النص الموجود في أحدهما لم يعدم الكتاب والسُنَّة، فلا يصحّ أن يرتّب الاجتهاد مرتبة ثالثة.

وليس لهم أن يقولوا: إنما رتّبه في هذه المرتبة، لأن نفس النص والظاهر لا يدلّ عليه، ولا بدَّ فيه من ضرب من الاستنباط والاجتهاد، لأن ذلك لا يُخرِجه من أن يكون هو الدّالّ، ولو كان ذلك يسوغ أن يرتب مرتبة ثالثة لوجب مثله فيما يدلّ عليه الكتاب، على طريقة العموم؛ لأنه قد يحتاج من الفكر والنظر إلى ما لا يحتاج إليه النص؛ وكذلك القول في كثير مما يتصل بالناسخ والمنسوخ... يبيِّن ذلك أن هذا المجتهد على هذا الحدّ لا يجوز إذا حكم بذلك أن لا يكون حاكمًا بالكتاب والسُنَّة، فكيف يجوز في «معاذ» أن ينفي أن يكون حاكمًا بهما!! ويثبت حُكمه مُضافًا إلى اجتهاد الرأي، والحال واحدة في أن الجميع هو حكم بالكتاب والسُنَّة.

[في بيان اعتماد الاجتهاد في الشرعيَات]

فإن قال: فأنتم أيضًا، في إثبات الاجتهاد وطرائقه ترجعون إلى الأصول الثابتة بالكتاب والسُنَّة، فكيف ساغ له ما ذكرتم من جعله ذلك مرتبة ثالثة؟

قيل له: إنما ساغ ذلك لأن نفس الكتاب والسُنَّة لا يدلّ عليه، وإن كان لا بدَّ منهما في الاجتهاد، كما أن نفس العقل لا يدلّ على الشرعيات، وإن كان لا بدَّ منه في ذلك، وهذا واضح، فلذلك جعل السُنَّة في المرتبة الثانية، وإن كان الكتاب قد دلَّ عليها، ولم يمنعه ذلك من أن يجعلها قسيمة ثانية، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

وقد ذكر «أبو هاشم» طريقة أخرى، وهو أنه قال: قد ثبت أنه، صلَّى الله عليه، في غير قصة قد نبَّه الغير عند المسألة، على طريقة القياس والاجتهاد،

نحو ما رُوِيَ في خبر الخثعمية وغيرها أنه صلَّى الله عليه، قال: أرأيت لو كان على أبيك دَين فقضيته أكان ينفعه؟ قالت: نعم، قال: فدَيْن الله أحق[١] ولا يجوز منه صلَّى الله عليه، أن ينبّه على هذه الطريقة إلا والمعلوم أن مثلها طريقة صحيحة. ولو تنبّه عليها تؤدِّي قبل لصحّ، مع عدم النص؛ فهذا يقتضي إثبات القياس في الشرعيات.

[في بيان استدلال الشافعي على إثبات القياس]

وقد اعتمد «الشافعي» وغيره من الفقهاء في إثبات القياس على أمر القُبلة، فإنه في حال الغيبة جوَّز منه الاجتهاد، وتقريب الأمر من حال المُعايِن لعلَّه عَدِم المعاينة، التي هي كالنص، فيجب في كل حادثة عدمنا فيها طريقة النص أن تحلّ محل القُبلة عند الغيبة، في أن لنا أن نجتهد فيها، بأن نردّ حُكمها إلى أقرب ما يمكن؛ كما رددنا حُكم القُبلة وما نلتمسه من الجهة إلى حال المُعاينة؛ لأنه أقرب الوجوه إليه.

قالوا: وذلك تنبيه من الله تعالى على أن الواجب سلوك مثل هذه الطريقة في كل حكم، فيجب أن تنظر فإن وجدنا لله نصًا ودليلًا قاطعًا عملنا به، وإن لم نجد ذلك حملناه على أقرب الأصول إليه؛ ولا يجوز أن يحصل في دليل القياس أوكد من ذلك.

[في بيان اعتراضات نُفاة القياس]

ونُفاة القياس اعترضوا ذلك بأن قالوا: إن الذي عملناه في القُبلة عملناه في كِلا الحالين بنص؛ لأن عند المُعاينة يجب التوجّه إليها، وذلك نص، وعند الغِيبة فذلك بالاشتباه، قد ثبت بالإجماع والنص أن الواجب علينا أن نجتهد بطريقة الأمارات والعلامات؛ فإذا كنّا بهذه الطريقة حكمنا في القُبلة في الحالين فيجب أن تثبتوا الاجتهاد النص والدليل اقتضاه، فيكون حال الاجتهاد في الحوادث كحال النص، وإلا فأنتم مفرّقون بين الأمرين من حيث رُمتُم الجمع بينهما.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس وفيه: «إن أُمي ماتت وعليها صوم...» فقال رسول الله ﷺ: «لو كان على أُمك دَيْن أكُنتَ قاضِيه؟».

فإن قلتم: إنّا نقيس حُكم الحوادث على حُكم القُبلة في حال الغيبة فكلامنا معكم في القياس: هل ثبت في الشرع أم لم يثبت؟ فكيف يصحّ أن تثبتوا القياس في الجميع بقياس في البعض، مع أن مَن خالفكم في ذلك ينفي صحة الكل!.

وإن قلتم: إن طريقة العقل في المُقايسة تقتضي ذلك لم يصحّ ذلك لكم، لأنكم تقولون: إن العقل لا يدلّ على إثبات ما طريقه الشرع، والقياس، والاجتهاد، وإثبات الحكم في الفروع لأجلهما في أن طريقه الشرع بمنزلة إثبات الصلاة، والزكاة وسائر العبادات، فكما لا يجوز التطرّق إلى ذلك بطريقة العقل، فكذلك القول فيما ذكرتم. وقد قوَّى شيخنا «أبو عبد الله» ذلك، بأن قال: إن من حق القُبلة أن يسقط العُذر مع المُعاينة، فصحَّ دخول الاجتهاد فيها، وليس كذلك أحكام الحوادث، فلا بدَّ فيها من نص؛ كما لا بدَّ فيها من أن تكون ثابتة لا تسقط على وجه. وبيَّن ذلك بأن وجوه الاجتهاد في حال الغيبة إذا تساوت فالمكلّف مُخَيَّر في الصلاة، وليس يصحّ مثل ذلك في أحكام الحوادث، وبيَّن أن مثل طريقة الاجتهاد في القُبلة لا يجوز مُثبِتو القياس إثبات الحكم أو الفرع به؛ فكيف يصحّ قياسهم عليه!

وقد زعم القوم أن كل ذلك تفرقة بينهما من غير وجه الجمع، ومثل ذلك لا يطعن في صحة الجمع، لا في القياس العقلي، ولا الشرعي، وما الذي يمنع من أن يكون أحدهما كالآخر؟ ولا فرق عند شيوخنا بين الحوادث، وبين القُبلة، من بعض الوجوه، وهو أن يعتدل شبه الحادثة بالأصول فيكون المكلّف مخيّرًا، كما إذا تساوت الأمارات في القُبلة عنده يكون مُخَيَّرًا؛ فالذي يبيِّن بُعد الاعتماد على هذا الدليل ما بدأنا بذكره، من أنه إثبات للقياس الشرعي بقياس مثله، ومثل ذلك لا يصحّ في الشرعيات.

[في إقامة الدلالة على إثبات القياس العقلي]

فإن قال: فأنتم تثبتون القياس العقلي بقياس مثله، فهلّا جاز مثله في الشرع؟

قيل: إنما نثبت كون النظر مُوجِبًا للعلم بطريقة تجمع كل النظر في الأدلة فيستقيم لنا ذلك؛ ولا يصحّ مثله في الشرعيات.

وبعد... فلو كان الظاهر كما ادّعوه لم يكن بأن يدلّ على نفي القياس، بأن يقال: إنّا نعتبر حال الفروع فنقيسها على الأصول، بل لا نثبت حُكمها إلا بنص كالأصول، لعلّة أن الحكم المطلوب تابع للمصلحة، فلا يكون مثبت القياس، بأن يقيس الفرع على الأصل في الحكم، الذي هو التحريم والتحليل، بأسعد من نافي القياس، بأن يقيسها على الأصول من هذا الوجه، ولا يصحّ القول بكِلا القياسين؛ لأن أحدهما يُنافي الآخر، ولا يصحّ القول فيه بالتخيير، لأن ذلك ليس بقول لأحد.

ولا يمكن أن يقال: إن حمل الظاهر على ما يُستفاد بالشرع أولى، من حمله على ما يُستَفاد بالعقل؛ لأن الظاهر إذا كان احتماله لهما على سواء من حيث اللغة، وحمله عليهما لا يمكن، فمن أين أن حمله على ما قاله أولى؟

[في بيان استدلال أصحاب الشافعي على إثبات القياس]

وقد اعتمد بعض أصحاب «الشافعي» في إثبات القياس على أن الأُمة أجمعت أن لله تعالى في هذه الحوادث حكمًا، فإذا لم يصحّ إثبات ذلك بنص ولا من سائر الوجوه سوى القياس، فيجب إثباته بالقياس، وفي ذلك صحة القياس.

وقال في جواب مَن سأل فقال: هلّا جوَّزت أن لا حُكْمَ لله، عزَّ وجلَّ، فيها وأن الواجب فيها الكفّ والترك؟ إن هذا القول يتضمن تثبيت حكم، لأنه لا بدَّ من أن ينفصل حاله في ذلك من حال ما ثبتت فيه، الأحكام وذلك حكم؛ والتعلّق بذلك يبعد؛ لأن الخلاف هو إثبات حكم شرعي، فمَن ينفي القياس يقول: فيها حكم الأصول، التي لولا التوقيف الوارد فيها، والنص لكان حكمها ما تقرر في الفعل.

وقد بيَّنّا في «العمد» أنه لا يمتنع التعلّق بذلك من غير هذا الوجه، بأن يقال: قد صحَّ ثبوت حوادث في عصر الصحابة والتابعين، وثبت أنهم فزعوا

في طلب حكمها إلى الشرع، وأخرجوها بذلك من الأحكام العقلية، وصحَّ أن لا نص فيها، ولا دليل من جهة الظواهر، فلا بدَّ من إثبات القياس ليعرف به حُكمها؛ لأنه قد بَطُل القول بإثبات الأحكام من جهة التخفيف، أو من جهة اختيار التحريم أو التحليل، من غير دليل ونظر، على ما يُحكَى عن «مويس بن عمران»؛ كما بَطُل القول بالإلهام، والاتّكال على الأثقل والأخفّ في باب الأحكام.

وهذه الطريقة بيِّنة؛ لأن المتعالم من حال الصحابة أنهم كانوا يطلبون في الكنايات وغيرها الأحكام الشرعية؛ وعلى هذا الحدّ اختلفوا في مسألة الحرام، ومَن قال منهم: إنه ليس بشيء، لم يعتمد في صحة قوله الرجوع إلى العقل؛ بل رجع أيضًا إلى طريقة السمع الدّالّ على أن تحريمه لماله، إذا لم يُوجِب عليه حُكمًا، لأنه في حكم الكاذب، وكذلك تحريمه لبضع امرأته، إلى ما جرى هذا المجرى؛ فإذا ثبت ذلك في بعض الحوادث وجب مثله في سائرها، فعلى هذا الوجه يقرب التعلّق بهذه الطريقة.

يتلوه إن شاء الله: وفي الناس مَن سلك هذه الطريقة على وجه آخر. والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيِّدنا محمد نبيِّه وآله الطاهرين وسلّم تسليمًا.

على.....(1)، على أن ذلك يُوجِب لو خبَّر النبيّ صلّى الله عليه، أن القرشي لا يدخل الدار، أن لا يُوصَف بالقدرة على دخولها، لأن ذلك يؤدِّي إلى كونه قادرًا على قلب نسبه، أو إخراج العلم من كونه دلالة على صدقه، وإذا لم يجب ذلك فيه فكذلك ما قالوه.

شُبهة أخرى

قالوا: لو جاز أن يُوصَف بالقدرة على فعل يقع على وجه يدلّ على جهله وحاجته لوجب أن يوصف بالقدرة على أن يخبر عن نفسه خبرًا صدقًا أنه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

جاهل، أو محتاج ويعلم أن نفسه كذلك، وفي هذا إخراج له من كونه عالمًا غنيًا، تعالى عن ذلك.

الجواب: أنّا لا نصفه بالقدرة على أن يخبر عن نفسه بما ذكرته، ولا أن يعلم من حاله ما وصفته؛ لأن القول بذلك يُوجِب كونه بهذه الصفة الآن. فقد ثبت استحالة كونه جاهلًا أو محتاجًا، فإقامة الدلالة أو ما يقوم مقامها، على كونه كذلك لا يصحّ.

فإن قيل: أفتقولون إن كل مَن وُصِفَ بالقدرة على أن يدل على أنه بصفة فيجب أن يكون قبل الدلالة بتلك الصفة، وفي كل وقت، أو تقيِّدون ذلك؟

قيل له: الذي يجب في ذلك أن كل مَن وُصِفَ بالقدرة على أن يدلّ على أنه بصفة من الصفات أن يكون في حال ما وُصِفَ بالقدرة على أن يدلّ على تلك الصفة على الوجه الذي تقتضيه الدلالة؛ فأما قبل ذلك أو بعده فليس يجب ذلك؛ أما ترى أنّا إذا وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنه قادر، فيجب ذلك فيه في حال الوصف، لا قبله ولا بعده، والدلالة في هذا الباب كالخبر الصدق، والعلم، وليس يجب إذا قدَّرنا، على أن نعلم أن زيدًا قادر أو مخبر عن كونه كذلك أن يكون أبدًا قادرًا، وإنما يجب في حال القدرة وجودها، أو في حال وجودها قضى بذلك، وكذلك إن وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنه اليوم قادر فيجب أن يكون اليوم قادرًا حسب، والقديم تعالى فإنما يعلم أنه لو وصف بالقدرة على أن يدلّ على أنه جاهل، أو محتاج أنه كان جاهلًا أو محتاجًا أبدًا؛ وإن لم يدل لأنه ليس ممَّن تتغير حاله على نحو ما ذكره «أبو هاشم» في «العسكريات»[1] من أن فعله يدلّ على أنه كان قادرًا، وأنه الآن قادر، لأنه ممَّن علم أنه لا يتغيَّر عن حاله؛ وإن كان الصحيح فيما قاله: أن الفعل لا يدلّ على أنه الآن قادر، وإنما يعلم ذلك فيه من حيث كان قادرًا لنفسه، ولا العلم بأنه كان قادرًا هو العلم بأنه الآن قادر، وإنما يعلم ذلك بعلم آخر، على ما بيَّنَّاه في غير موضع.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

شُــبهة أخرى

قالوا: لو كان الظلم في مقدوره لجاز أن يفعله، ولو فعله فما الذي كنتم تقولون فيه؟

أتقولون: إنه يدلّ على كونه جاهلًا أو محتاجًا؟ وفي هذا إيجاب لكونه سبحانه كذلك؛ أو لا يدلّ وفي هذا إخراج لكونه دليلًا على ذلك، وفي ذلك إبطال عمدتكم في العدل والتجوير.

فإن قلتم: إنه لا يكون دليلًا على ذلك، لأنه يفعله، ولا يقصد إلى أن يستدلّ به عليه.

قيل لكم: هذه عبارة، والذي......[1] بالسؤال هو أنه يمكن الاستدلال به أو لا يمكن، وذلك لا يتعلق بقصده.

فإن قلتم: إنه يستحيل أن يقال: إنه دليل، أو أنه ليس بدليل.

قيل: فيجب أن تُحيلوا!

بسم الله الرحمٰن الرحيم.....[1] الحمد لله ربّ العالمين.

وفي الناس مَن سلك هذه الطريقة على وجه آخر، فقال: قد علمنا أن نصّ الكتاب والسُنَّة لا يتناول أحكام كل الحوادث، ولا بدَّ من دليل سواهما، وسوى الإجماع؛ فإن كان الإجماع تابعًا لهما، ولا دليل سوى ذلك، إلا طريقة القياس؛ وبنى القوم هذا الدليل على أنه لا دليل تعرف به الأحكام سوى أدلة الشرع، وما لم يثبت فيه الشرع يجب إثباته على مُوجِب العقل، لأن الشرع يردّ عليه، على حد.....[1] وما أخرجه من جملته تغير.....[1] الحكم العقلي فيه، وما عداه يجب أن يبقى على ما كان عليه.

وبعد... فإن نُفاة القياس يدَّعون أنه لا حادثة إلا ويوجد حُكمها في أحد هذه الأصول الثلاثة، ومتى وقعت المُنازعة في ذلك كان الكلام في أعيان المسائل، فأما التعلّق بما روى عنه، صلّى الله عليه، من قوله: إذا اجتهد

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجْر واحد[١]؛ في إثبات القياس والاجتهاد، فقد أنكر «أبو علي» صحة الخبر، لأمر يرجع إلى سنده، ولأمر يرجع إلى متنه؛ ولم يبلغ النقل فيه مبلغ ما يُوجِب العلم. وقال «أبو عبد الله» لو ثبت لكان في حدّ المجمل، لا يصحّ التعلّق بظاهره؛ لأن لقائل أن يقول: إن المراد أن يجتهد، في المراد بالنصوص التي لا تدلّ من حيث الظاهر، فمَن أصاب ذلك فقد استحق الأجْر مرتين، ومَن أخطأه وعدل إلى غيره استحق على اجتهاده الأجْر مرة، وإن كان مخطئًا من الوجه الآخر، فيكون ذلك مُنافيًا لقول مَن قال: إن المراد به إذا اجتهد، على طريقة القياس فأصاب، أو أخطأ و. . . . .[٢] الكلام. . . . .[٢] على سواء، فكيف يصحّ التعلّق بظاهره؟!

والكلام على ما يتعلق به من حديث عمرو بن العاص[٣]، وعقبة بن عامر[٤]، وأنه صلّى الله عليه، سوَّغ لهما الاجتهاد بحضرته، يقارب الكلام فيما قدَّمناه.

وكثير مما يتعلق به القوم من هذا الجنس منقول من جهة الاجتهاد، فلا يصحّ الاعتماد عليه في هذا الأصل، الذي لا بدَّ في إثباته من دليل قاطع.

[في بيان أن القياس لا يصحّ إلا بوجود الدليل]

وقد ذكر «أبو هاشم» على أن وُرُود النص لعلة الحكم بمنزلة العموم، حتى لا فرق بين أن يقول: حرمت السكر لأنه حلو؛ ويقول حرمت كل حلو،

(١) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٢/ ٢١٣) من حديث أبي هريرة.

(٢) موضع النقط بياض بالأصل.

(٣) عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي، أبو عبد الله: فاتح مصر، وأحد دُهاة العرب، كان مع معاوية أيام الفتنة، توفي بالقاهرة سنة ٦٦٤ م. (الإصابة: ت ٥٨٨٤؛ تاريخ الإسلام للذهبي ٢/ ٢٣٥ ـ ٢٤٠؛ جمهرة الأنساب ص ١٥٤؛ الوُلاة والقضاة، انظر فهرسته).

(٤) عقبة بن عامر بن عبس بن مالك الجهني: أمير، من الصحابة، شهد صِفّين مع معاوية، مات بمصر سنة ٦٧٨ م. (دول الإسلام للذهبي ١/ ٢٩؛ الإصابة: ت ٥٦٠٣؛ ابن دقماق ٤/ ١١؛ ابن إياس ص ٢٨).

ويشترط في ذلك التعبّد بالقياس، فهو المحكي عن «النظام» ومَن تبعه؛ ولا يختلف الفقهاء في أن ذلك يقتضي صحة القياس بانفراده؛ والصحيح في ذلك ما ذكرناه: من أنه لا بدَّ من أن تقترن إليه دلالة القياس، وأنه بمنزلة أن نعرف دواعي المكلّف باضطرار، في أن ذلك لا يُوجِب استمرار حاله، وأنه لا بدَّ في ذلك من الرجوع إلى خبره تعالى، والدليل الصادر من قبله حتى يعلم أن حال المكلّف لا تتغير في ذلك. ولا فرق بين مَن أوجب ذلك، وبين مَن قال: إذا تعبَّد، جلَّ وعزَّ يفعل في وقت فيجب أن نقيس عليه سائر الأوقات، فإذا لم يجب ذلك، لجواز اختلاف حاله في ذلك، وكذلك القول فيما قدَّمناه؛ ويفارق ذلك العموم؛ لأنه يدلّ على تثبيت الحكم في الجميع، وتعليل الحكم المخصوص لا يتناول سواه، فلا يدلّ على حكم غيره.

وقد قال بعضهم: إذا ثبت أنه، صلَّى الله عليه، متى حكم على عين فالواجب مثله في سائر الأعيان بالمشاركة؛ ولم يجد لذلك طريقة إلا القياس؛ فقد صحَّ التعبّد بالقياس؛ ومثل ذلك قصة الرجم، وقال أيضًا: إذا ثبت أنه، صلَّى الله عليه، لمّا سَهَا فسجد أن الواجب مثله، على سائر الناس لَما عرفنا السبب فكذلك إذا عرفنا العلَّة، لأنها أقوى في هذا الباب من السبب؛ وهذا بعيد؛ لأنّا بالإجماع أوجبنا أن حكم جميع المكلَّفين، في الشرعيات واحد، إلا ما قام دليله، لا بالقياس؛ ولذلك نجد نافي القياس ومثبته في ذلك سواء، فهو في بابه بمنزلة ما قدَّمناه من أن حكمنا وحكمه، عليه السلام واحد بالإجماع إلا ما استثناه الدليل، فأيّ مدخل للقياس في هذا الباب.

وقد دفع نُفاة القياس ذلك بأن قالوا: إنما حكمنا بذلك لما رُوِيَ عنه، عليه السلام، من قوله: حكي في الواحد حكي في الجماعة؛ وهذا خبر واحد، فالأولى أن يدفع ذلك بما قدَّمناه.

[في بيان الرّدّ على بعض الشُّبُهات في كيفية إثبات القياس]

وبعد... فإن نصّه، صلَّى الله عليه، على حكم في عين لا يوجب أن غيرها من الأعيان مثلها في ذلك الحكم، لولا الدليل، فإن ثبت بالإجماع أو

غير قضى به، وإلا فالواجب تخصيص تلك العين بذلك الحكم؛ فكيف يتوصل بذلك إلى إثبات القياس؟

فأما أنه صلَّى الله عليه، سجد لأنه سها؛ أو رجم ماعزًا، لأنه زنى فلو لم يكن هناك إجماع أو دليل يقتضي الاستمرار لما حكمنا بذلك، لأنه لا يجوز أن يكون أزيَد حالًا من العلة المنصوص عليها، ولولا الإجماع في أن ذلك سبب هذا الحكم، وأنه كالدلالة والعلة لما قضينا بذلك في الجميع، فكيف يصحّ أن يتوصَّل بذلك إلى إثبات القياس؟

وقد عوَّل بعضهم في ذلك على أنه: لولا القياس لما علم بقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣] أن المنع من سائر الإضرار بهما، وكان لا يعلم بقوله، عليه السلام ولا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان، أن حال شدّة الجوع، والحزن، والفزع الشديد بمنزلته، إلى مسائل كثيرة، ذكرها في هذا الباب، وزعم أن هذا هو القياس الجليّ، وفي ثباته ثبات سائر القياس.

وبهذا ينقسم، ففيه ما يدلّ النص عليه؛ وفيه ما لا يعلم الجمع بينهما إلا بدليل.

فالأول: ما يعقل بفحوى الكلام، نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣]، لأن العارِف بدلك، وبخطابه، جلَّ وعزَّ، وكيفية دلالته يكفيه سماع ذلك في معرفة المنع من ضربهما، والإضرار بهما، ولو كان طريقه القياس لاحتاج إلى أمر زائد.

وقد بيَّنَّا في «العمد» وغيره، أن هذا أظهر من كثير من النصوص.

وأما الوجه الثاني فلا بدَّ فيه من دليل نحو علمنا بأن العبد كالأُمة في تنصيف الحدّ، إلى ما شاكل ذلك؛ ويجب أن ننظر فيه، فإن دلَّ الإجماع على اجتماعهما قضى به، وكذلك إن دلَّ غيره، ومتى عدمنا الدلالة لم يجمع بينهما، فكيف يصحّ التوصّل بذلك إلى إثبات القياس؟!

وهذه الطريقة بمنزلة مَن حكم في العموم بالخصوص، لأنه لم يجد العموم إلا كذلك. لأنه إنما أثبت القياس بأن قال: وجدت النص ورد في أمر، وحكم في نظيره بمثل حكمه؛ وإنما كان يجب ذلك متى صحّ لهم أنهم حكموا في ذلك بطريقة القياس كما كان يصحّ للقائلين بالخصوص ما ذكرناه، متى ثبت أنه مخصوص من جهة اللفظ إلا بالدليل المقارن.

[في الرّدّ على شُبهة أن القياس تقتضيه الضرورة]

وتجاوز بعضهم هذه الطريقة في إثبات القياس إلى أن قال: قد صحَّ أن الضرورة تقتضي إثبات القياس شرعًا وعقلًا؛ لأنّا لو لم نقل بذلك لم نعلم فيمن نشاهده أنه مولود من ذكر وأُنثى، ولما عرفنا ذلك من أنفسنا، ولوجب أن لا تحكم بذلك إلا فيما نشاهده، وسلك هذه الطريقة وجعلها عمدة في إثبات القياس الشرعي.

وهذا تجاهل، لأنه يُوجِب عليه مذهب الملحدة[1] في قِدَم العالم، وأنه لا ذكر إلا من أُنثى، ولا أُنثى إلا من ذَكَر، ويُوجِب عليه أن لا يثبت «آدم» كائنًا، إلا من ذكر وأُنثى.

وبعد. . . . فيجب أن يكون العلم بما ذكره كان يدرك بالقياس يختصّ به أهل العلم، حتى لا يُشرِكَ العامّة العلماء في ذلك، ومتى ادّعى الضرورة فقد أخرجه من باب القياس؛ لأن الإنسان لا يعلم الضروريات بالقياس، وإنما يعلم ذلك عندنا بالعادات أو بالسمع الذي يجري مجرى الضرورة.

وقال بعضهم: إذا صحَّ بإجماع الأُمة أن حكمه، صلَّى الله عليه، بالرَّجم في عين مطَّرد في الأعيان ولم يجد ذلك بنص كتاب الله ولا سُنَّته: فيجب أن تكون الأُمة إنما أجمعت على ذلك من جهة القياس، وفي هذا تثبيت للقياس بالإجماع.

---

(١) جمع مُلحِد. ويعني الرجوع عن الحق والكفر واللّادينية. وقد أطلق هذا اللقب على الإسماعيلية من قِبَل مُخالِفِي حسن الصَّباح. (تاريخ مذاهب إسلام ص ٢٠١ ـ ٢٢٥؛ أصول الإسماعيلية ص ٩٨ ـ ١١٠؛ موسوعة الفِرَق الإسلامية ص ٤٨٥).

وهذا يبعد؛ لأنّا كما نجوّز في إجماعهم أن يكون عن قياس فقد نجوّز أن يكون عن توقيف سمعوه، واستغنى عن نقله بإجماعهم، على ما قدَّمناه، في باب الإجماع، فلا يصحّ ما ذكروه، لأنه إثبات للقياس بأمر محتمل.

[في بيان فساد استدلال أصحاب الشافعي على إثبات القياس]

فأما كثير من الشافعية[1] فإنهم يزعمون أنه إذا أمكن استخراج العلّة، وصحَّ اطّرادها، وزال عنها التناقض، ودفع الأصول لها، فلا بدَّ من تعليق الحكم بها؛ كما يجب تعليق الحكم بالنصوص.

ويختلفون في ذلك: فمنهم مَن يعتمد ذلك، ويكتفي به في إثبات القياس.

ومنهم مَن يثبت القياس، ويجعل ذلك طريق إثبات العِلَل، وتعلّق الأحكام بها؛ وربما قالوا: إذا كانت العلّة كما وصفناه وجب صحتها، لقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية ٨٢]. . . الآية؛ ولأن الأصول لا بدَّ أن تتضمن بيان فساد الفاسد؛ كما تتضمن بيان صحة الصحيح، فلو كانت هذه الطريقة فاسدة لوجد في الأصول بيان فسادها.

وهذا بعيد، لأنّا قد بيَّنّا أن تعليل الأُصول الشرعية، لا يكون إلا ببيان ما يكشف عن الدواعي، وعن كون الفعل صلاحًا، وأن ذلك مما لا يجب الاطّراد فيه، من جهة العقل، فلا بدَّ فيه من دليل، فكيف يصحّ ما ذكروه!!

وقد بيَّنّا أن العليل لو نصَّ عليه، واطّرد لم يدل؛ فكيف يدلّ هذا من هذا الوجه!

على أنّا قد بيَّنّا في «العمد» أن تعليق الحكم بها في الفروع تابع لصحتها، فمتى جعل ذلك علامة على صحتها تناقض؛ وأدَّى أن يجعل الفرع أصلًا، والأصل فرعًا. وبيَّنّا أن هذه الطريقة في العقل لا تدلّ، لأن المُبطِل قد يجوّز

---

(١) مذهب الإمام الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ)، أحد مذاهب السُّنّة الأربعة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور عبد المنعم الحفني ص ٤٣١).

أن يعتلّ بعلَّة فاسدة، ويجريها على فسادها في كل فرع، فلا يدلّ ذلك على صحتها، وليس يجب إذا كان وقوع النقض فيها دلالة الفساد أن يكون اطّرادها دلالة الصحة؛ لأن ما له تفسد العلَّة إذا انتقضت خروجها بذلك عن أن تكون دلالة؛ ووجوبها في كونها دلالة بالاطّراد لا يصحّ.

[في بيان فساد الاستدلال بنص «الرِّبا» على إثبات القياس أو على نفيه]

وقال بعضهم، نصه صلَّى الله عليه، في إثبات الرِّبا على الأصول المختلفة المتفاوتة يدلّ على أنه أراد القياس؛ فلذلك جمع بين البرّ والشعير، والتمر، والملح، مع تباين ما بينهما؛ وبالضّدّ من ذلك قال نُفاة القياس: نصه، صلَّى الله عليه، على ذلك يدلّ على المنع من القياس؛ وإلا لم يكن للجمع بين هذه الأمور المختلفة معنًى، وكان الاقتصار على الواحد يقنع.

وكل ذلك بعيد؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم، جلّ وعزَّ، أن الصلاح في تثبيتنا الرِّبا في المأكولات يختلف، ففيها ما الصلاح أن يثبت الرِّبا فيه بالنص، وفيها ما الصلاح أن يثبت ذلك فيه باجتهاد، فلذلك نصّ على الأربعة؛ فكيف يجوز أن يقال: إن في ذلك دلالة على نفي القياس، وإلا لم يكن لذكر الأربعة معنى. فأما أن يقال: إن ذكره لها يدل على أن ما عداه بخلافه فهو أبعد؛ لأن ذلك لا يدل إذن على الحكم بصفة الشيء على مخالفة ما عداها مع التضاد؛ فبأن لا يدلّ في الأعيان أولى؛ فأما التطرّق بذلك إلى إثبات القياس فبعيد؛ لأنه قد يجوز أن يعلّق الصلاح بإثبات الرِّبا في هذه الأمور المختلفة. دون غيرها؛ فمن أين أن ذلك لا يجوز، حتى يتوصل إلى إثبات القياس! وحمل سائر المأكولات عليه!

[في بيان فساد تأويل بعض الآيات القرآنية بهدف نفي القياس]

فأما تعلّق نُفاة القياس بقوله، جلّ وعزَّ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية ٥٩]... الآية، فهو بأن يدلّ على القياس أقرب لامتثال الكتاب لا يسمى ردًّا؛ وإنما يوصف بذلك ما لا نص عليه في كتاب، فيردّ إلى المنصوص فيه.

وبعد. . . فقد يتنازع فيما يتصل بالتوحيد، والعدل، ولا يصحّ ردّ ذلك إلى الكتاب والسُّنَّة؛ لأن العلم بصحتهما يفتقر إلى العلم بصحة ذلك، وإنما لم نرجع إليهما لأنهما لا يدلَّان على ذلك؛ فيجب أن يكون المراد بالآية: فردّوه إلى كتاب الله، فيما فيه دليله، أو إلى سُنَّة رسوله، إذا كان فيه ما يقطع التنازع؛ فهذا بأن يُوجِب الرجوع إلى القياس في الفروع التي لا نص عليها في الكتاب أو السُّنَّة، أولى.

وقوله، جلّ وعزَّ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: الآية ١٠] أبعد من الأول.

وأما تعلّقهم بأنه؛ جلّ وعزَّ، بيَّن أنه أكمل الدِّين بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: الآية ٣] فيجب أن لا يكون القياس من الدِّين، وأن يكون فاسدًا فبعيد؛ لأن من جملة ما أكمله من الدين بيان طريقة القياس، والتعبّد به، ويمكن أن يستدلّ بهذه الآية على تثبيت القياس؛ بأن يقال: إذا كان في الفروع ما لا دليل عليه، وشهد، جلّ وعزَّ، بأنه أكمل الدين فليس إلا إثبات الحكم في ذلك من جهة القياس.

فأما تعلّقهم بأنه، جلّ وعزَّ، قال: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: الآية ٨٩]، و﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ٣٨] فإن ذلك يوجِب أن بيان الكتاب قد استوفى جميع أحكام الحوادث، فلا وجه لتثبيت القياس، فبعيد؛ وذلك لأن حمل هاتين الآيتين على ظاهرهما متعذّر، والمراد أنه بيَّن بالكتاب جمل الأمور، ويدخل فيها إثبات القياس، إما بدلالة الكتاب عليه أو بدلالته على السُّنَّة والإجماع اللذين دلَّا عليه.

والتعلّق بقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: الآية ٨٣]. . . الآية، بعيد. لأنّا فيما نحكم به قياسًا نردّه إلى الرسول، وإلى أُولي الأمر؛ وإن كان الرّدّ يختلف، فمرّة إلى النص، ومرّة إلى دليل النص، ولو جعل ذلك دلالة عليهم لكان أقرب؛ لأنه تنبيه على القياس لذِكره الاستنباط.

فأما ما يذكره الجهَّال منهم، من أن في القياس تقدَّما بين يدي الله ورسوله فقد بيَّنَّا أن الحكم المثبت بالقياس معلوم عندنا، وإن كان طريقه غلبة الظن؛ كما أن وجوب التوجّه إلى الكعبة في المجتهد معلوم، وإن تبع غالب الظن؛ ووجوب تغريم القيمة على مَن أتلف معلوم، وإن تبع غالب الظن؛ كما أن وجوب التوجّه إلى الكعبة في المجتهد معلوم وإن تبع غالب الظن؛ ووجوب الحكم بالإقرار والشهادة معلوم، وإن تبع غالب الظن؛ فهذه طريقة معروفة في العقليات والشرعيات.

[في بيان وقوع حوادث لا أدلة لها مما يقتضي القياس]

وقد زعم بعض المتأخرين أن دليل نفي القياس وقوع الغنى عنه؛ وذلك أنه لا حادثة إلا وعليها دليل قائم؛ وإنما يحتاج إلى القياس فيما لا دليل عليه، من جهة النص، فيجب بذلك القضاء بفساده ـ هذا هو الذي حكينا أن بعض مَن يثبت القياس تطرّق به إلى إثباته بأن قال: في أحكام الفروع الشرعية ما لا دليل عليه نصًّا، ولا بدَّ من طريق معرفة؛ وليس ذلك إلا بالقياس، فيجب إثباته؛ وعند ذلك تقع المنازعة بين هذا المستدلّ، وبيَّن ذلك الطاعِن في أحكام الفروع: هل عليها أدلة من جهة النصوص، أو ذلك متعذّر؟ فيصير الكلام في أعيان المسائل، وما حلَّ هذا المحل لا يصحّ التعلّق به في الأصول؛ لأن بيان صحته لا يمكن إلا بتصفّح الفروع.

وبعد... فإن بيان الحكم بدليل لا يمنع من صحة طريقة أخرى في الدلالة؛ لأنها قد تدلّ على الحكم أدلة؛ فكيف يصحّ التعلّق بمثل هذا!!

وبعد... فإن إجماع الصحابة يقضي على هذا القول بالفساد، لأنهم تنازعوا في أحكام مسائل، ولم يذكروا مع اختلافهم فيها إلا طريقة القياس إما جملة، وإما مفصَّلًا، وذلك يُبطِل ما قاله.....[1] ذكر جُمُلًا مما يتعلقون به، ثم قال: لأنّا قد دللنا على أن التعبّد كما قد يتعلق بالعلم فقد يتعلق بغالب الظن، في العقل والشرع، وإن الأكثر من التعبّد متعلق بذلك دون العلم.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان توضيح الاختلاف بين غالب الظن والشك]

فإن قيل: أليس قد يتعلق الحكم بالشك، ولم يُوجِب ذلك كون طريقة الشك، أو ما يقتضي ذلك دلالة؛ فهلًا وجب مثله في غالب الظن؟

قيل: إنّا لم نقل إن كل طريق يتعلق به الحكم فهو دليل؛ وإنما قلنا: إن الدليل قد يكون دليلًا على وجه يتبع العلم، ولو كان الشك طريقة كان لا يمنع من ذلك فيه؛ لأن الأمارات تقتضي غالب الظن، ولا تقتضي الشكوك؛ فلذلك فرَّقنا بين الأمرين؛ ولو صحَّ في الشك أمارة، يتميز عندها الصواب من الخطأ لم يمتنع تعلّق التعبّد به، كما قد تعلق به ذلك في كثير من المواضع؛ ومن دفع تعلق الأحام بغالب الظن فقد طعن على عقله، وأبان عن جهله، بالفصل بين غالب الظن والعلم، فظن أن الجميع من ذلك علم، وإلا فتصرّف العبد في أكثر ما يلزم دينًا ودنيا يتعلق بغالب الظن.

[في بيان أن القياس لا يؤدي إلى تناقض في الأحكام]

فأما إثبات أحكام متضادّة فالقياس لا يؤدِّي إليه؛ وإنما يؤدِّي إلى ما لو كان التعبّد بعين واحدة على وجه واحد لكان متضادًّا؛ فأما إذا كان في مكلَّفين، أو مكلَّف واحد في وقتين، أو في وقت واحد على وجه واحد، على طريقة التخيير، فما الذي يمنع من التعبّد به؟ والإقدام عليه ممكن، والامتناع منه صحيح؛ وما هذه حاله لو ورد النص بمثله لجاز دخوله تحت التعبّد؛ فكذلك إذا دلَّ دليل القياس عليه؛ وقد ثبت أن ما لا يثبت الحكم من جهة القياس إلا والنفس إلى صحته ساكنة؛ لأنه لا فرق بين دليل قاطع على طريق الحكم، وإن كانت متعلقة بغالب الظن وبين دليل قاطع على غير طريق الحكم.

وأما مَن يتعلق في ذلك بأن القول بالقياس يقتضي الحكم بالشهوة والهوى فقد أبان عن جهله بما نقول؛ وإنما يجب أن نفهمه المذهب، وقد زال طعنه. وكذلك إذا قال: إنه يتعلق بالاختيار؛ لأنّا إنما نختار ما تقدم الاجتهاد والاستدلال فيه؛ كما نعمله في النصوص. فأما تعليق الحكم بالرأي فغير ممتنع

عندنا إذا كان ذلك الرأي يصدر عن اجتهاد علم، وسلك فيه الطريق الصحيح، فما الذي يمنع من ذلك؟

[في بيان إيجابية الاختلاف المتأتّي من القياس]

فأما الاختلاف الذي نحكم بصوابه من جهة القياس فهو ممدوح غير مذموم، خارج عن الاختلاف الذي ذمّه، جلَّ وعزَّ، وإن كنّا عند التحقيق لا نجعله اختلافًا؛ لأن كل واحد من المجتهدين يوافق الآخر في أن قوله حق، وإن قول نفسه كان لا يكون حقًّا لو أدّاه اجتهاده إلى مثل طريقته، فذلك في بابه بمنزلة اختلاف التعبّد في تزويج المرأة التي هي مُحَرَّمة على أحدهما؛ لأن أحدهما يحلّ له التزوّج بها، والآخر يحرم عليه ذلك، ولا يُعَدّ ذلك اختلافًا في التحقيق؛ لأن مَن تحلّ له لو كانت حاله حال الآخر لَما حلّ، ولهذا الوجه قلنا: إن شريعة الرسول، عليه السلام، ليست مختلفة، وإن كان تعبّد المسافر يخالف تعبّد المقيم، من حيث لو توافق سببهما لاتفق حكمهما.

فأما قولهم: لو كان القياس حقًّا لكان من عنده تعالى، ولو كان كذلك لزال الاختلاف عنه، بقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: الآية ٨٢]، فجعل علامة كون الشيء من عند غيره وجود الاختلاف، فمن أبعد ما يتعلق به؛ لأن الغرض بالآية الإبانة عن حال القرآن، ونفى التناقض عنه، دون غيره؛ لأن الكلام يختصّه، دون ما سواه؛ فكيف يصحّ التعلّق به!.

فإن قالوا: إن الآية وإن تناولته فإنّا نجعل هذه العلامة مستمرة في الكل.

قيل لهم: بالقياس تثبتون ذلك أو بالنص؟ ولا نص يقتضي أن غير القرآن كالقرآن، في هذا الباب؛ والقياس عندهم فاسد؛ فكيف يصحّ ما قالوه!

[في بيان أن استعمال القياس يصحّ بغياب الأدلة القاطِعَة على الحكم]

وربما طعنوا في إثبات القياس بأنه: لو كان دليلًا لوجب كونه دليلًا في تثبيت كل الأحكام كالكتاب والسُنَّة؛ لأن الأدلة لا تختصّ.

وربما قوّوا ذلك بأنه يجب أن يعارض الكتاب، ولا يُبطل به، بل كان يجب أن يكون أقوى منه؛ لأنه مما يتعذَّر فيه المجاز، ولا يتعذّر في الخطاب.

وربما قوّوا ذلك بأنه: كان يجب أن يقيس، صلَّى الله عليه؛ لأن الدلالة كما لا يختصّ بالمواضع فكذلك لا تختصّ ببعض المكلَّفين.

وربما قوّوا ذلك بأنه كان يجب أن لا تتساوى العِلَل في الفرع الواقع بين الأصلين؛ لأن الأدلة لا يصحّ فيها أن يعارضها ما ليس بدليل على وجه يساويها، ولا يتميز أحدهما من الآخر؛ لأنه يُوجِب أن لا يتميز الحق من الباطل.

وهذا كله يبعد، لأنّا قد بيَّنَّا في الباب الأول أن القياس دليل على وجه لا يمتع أن يختص فيكون دليلًا في حكم، دون حكم؛ لأنه تابع للصفة الكاشفة عن المصلحة والدواعي؛ وقد تختلف أحوال المكلفين في ذلك، فلا فرق بين هذا الطعن، والحال ما قلناه، وبين مَن قال: لو كان الشرع دليلًا لدلَّ على العقليات، ولدلَّ على إباحة الظلم، كدلالته على إباحة الضرر... وهذا ركيك من القول، وإذا صحَّ فيه ما ذكرنا، وكان يتبع غالب الظن لم يجز أن يساوي الأدلة القاطعة؛ لأن غالب الظن إنما يكون له حكم إذا لم يحصل العلم، ولا التمكّن من العلم، في خلافه أو وفاقه، على ما بيَّنَّاه في «العمد»؛ ولذلك ما جاز أن لا يتعبَّد، صلَّى الله عليه به، من حيث أنزل قوله منزلة الأدلة.....[١] في التعبّد عمّا لا يحلّ هذا المحل، وجاز أن يساوي الأحكام في القياس، كما يجوز في النصوص؛ ويكون طريقه الأمارة.

[في بيان أن القياس يُبَيِّنْ الحكم عند تفاوت الأدلة]

وربما طعنوا في القياس بأنه بيان للحكم بطريق غامض ملتبس، كان يصحّ منه، جلَّ وعزَّ، أن يبيِّنه بأوضح منه وأعلى؛ ولا يجوز في حكمته وغرضه بالتكليف التعريض للثواب إلا ويبلغ في إزاحة العلَّة أقوى ما يمكن في بابه.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

وهذا بعيد؛ لأنه يلزم عليه القول بالضرورة في المعارف؛ ويجب عليه أن لا تتفاوت الأدلة، بل تجري على نمط واحد في الجلاء، وذلك ينقض طريقة العقل والشرع جميعًا.

وبعد... فإذا كان التعبّد بالفعل على وجه المصلحة، وقد يختلف ذلك، فكذلك التعبّد بالعلم وما يجري مجراه، والطرق المُوصِلَة إلى ذلك؛ فإذا علم تعالى أن الأصلح للمكلّف أن يسلك طريقة القياس، في أحكام الحوادث، في نفسه وغيره، فالواجب في الحكمة التعبّد بذلك دون ما سواه.

[في بيان تجويز القياس عند حمل الفرع على الأصل]

وربما طعنوا في ذلك بأن التعبّد بالقياس يقتضي حمل الفروع على الأصول، والأصول في الشرع مختلفة، مترتّبة على طريقة يمتنع القياس فيها؛ وهذه علّة «النظام» ومثل ذلك بالجارية الحسناء، التي أُبيح النظر إلى كثير من محاسنها، وحرم ذلك في الحَرَّة الشوهاء، وبوجوب الغُسْل من المَنِي، دون غيره من الخوارج، مع أنه أنظف منها، إلى مسائل كثيرة ذكرها في هذا الوجه. قال: وإذا امتنع تثبيت الأصول امتنع بامتناعه حمل الفروع عليها، وفي ذلك إبطال القياس العقلي؛ لأن هناك الطريقة واحدة، لا يصحّ خلافها.

وهذا بعيد؛ وذلك لأن في الأصول ما لا يقع فيه اختلاف، ويمكن حمل الفروع عليه، فيجب تجويز القياس؛ وإنما ينبغي أن نمنع منه فيما لا يترتب هذا الترتيب؛ ومتى أنكر ذلك أريناه له بما نقول في فروع الرِّبا، وحمل الأنبذة على الخمر، إلى ما شاكل ذلك.

وبعد... فلو اختلفت الأصول، ما الذي كان يمنع من صحة القياس عليهما؟ فإن كان أحدهما أقوى وجب العمل به، وإن كانا مستويين كان طريقه التخيير؛ لأن ذلك صحيح في التعبّد.

وبعد... فالمعتبر الأمارة التي عندها يلزم القياس حمل الفرع على الأصل، وإجراء حُكمه عليه؛ فإذا اختصَّت ببعض الأصول دون بعض، فما الذي يمنع من التعبّد بالقياس على هذا الوجه؟

وإنما يقرب التعلّق بهذه الطريقة «للنظام» على مَن قال بالقياس، ونفي الاجتهاد؛ فأما على القائلين بالاجتهاد فتبعد؛ وذلك أنهم يُجيزون كون الفرع فرعًا لأُصول في مكلفين أو مكلّف واحد في وقتين، أو في وقت واحد، على وجهين؛ أو على وجه واحد، على طريقة التخيير، وذلك يُسقِط ما ذكره.

على أنه لو قيل له: أليس في العقل قد يشتبه الفرع بأصلين، ولم يمنع ذلك من أن تدلّ الدلالة على أن أحدهما هو الأصل، والآخر كالشُّبهة؛ نحو الكذب الذي فيه نفع لا يشبه الكذب العاري، من نفع ودفع ضرر، في القبح، وتشبه المضارّ التي تحسن للنفع، ولم يمنع ذلك من أن تدلّ الدلالة على أن الواجب حمله على الكذب، في القبح، دون الضرر؛ فهلّا جاز مثله في أصول الشرع إذا اشتبهت؟ وهذا يبيِّن أن طريقته، كما لا تلزم أصحاب الاجتهاد، فهي غير لازمة، لمَن لا يقول إلا بالقياس، ويلزمه أن لا يُجيز الاجتهاد في تثبيت الإمامة، لأن كثيرًا من الأعيان يصلح للإمامة، فيؤدِّي إلى الفساد.

فإن قال: طريقه التخيير أو يرجح البعض على البعض بضرب من الأمارة.

قيل: بمثله في الاجتهاد.

فصل في بيان موضع القياس

[في الوجوه والأحوال التي لا يجوز فيها القياس]

اعلم. . . أن كل ما لا يصحّ إلا بتقدّمه من الأحكام لم يجز تثبيته بالقياس كما أن ما لا يصحّ الشرع إلا بتقدّمه من العلوم لم يصحّ تثبيته بالشرع، فلذلك لا يجوز أن يثبت بالقياس كل الأصول، وكل الأحكام.

ووجه آخر، وهو أن كل حكم يجب تثبيته بوجه الاضطرار إلى قصد الرسول، عليه السلام، أو بالأدلة القاطعة فغير جائز أن يكون طريق تثبيته القياس الذي يتبع غالب الظن، لأن ذلك يتناقض.

ووجه آخر، وهو أن كل حكم عَمَّت البلوى به، على طريقة العلم، حتى يلزم كل مكلّف العلم والعمل به، فغير جائز أن يثبت بالقياس، الذي مرجعه أن يختصّ أهل الاجتهاد دون غيرهم.

ووجه آخر، وهو أن إثبات الأصول بالقياس لا يجوز؛ وادّعى شيخنا «أبو علي» الإجماع فيه، وذكر أنه لا خلاف أن إثبات صلاة سادسة، وضرب من الزكاة، والكفَّارات، والحدود لا يجوز قياسًا.

ووجه آخر، وهو أن ما تتعذَّر طريقة القياس فيه لا يصحّ تثبيته من جهة القياس، لأن ذلك يتناقض.

ووجه آخر، وهو أن كل قياس لا يثبت إلا على أصل ثبت فساد تعليله يجب إبطاله، لأن ذلك يتناقض.

ووجه آخر، وهو أن كثيرًا من التقديرات لا مجال للقياس فيه، ولا بدَّ من الرجوع فيه إلى النص، كأقل الحيض وأكثره، إلى ما شاكل ذلك.

ووجه آخر، وهو ما يقتضي بيان الأصول المحتملة؛ فعند بعضهم لا يصحّ القياس فيه، ويصحّ عند بعض.

ووجه آخر، وهو تخصيص الأدلة القاطعة، فعند بعضهم يجوز بالقياس، وعند بعضهم لا يجوز ذلك.

ووجه آخر، وهو أن إثبات النسخ به، فعند الأكثر لا يجوز ذلك ومنهم مَن يجوّزه بالجليّ.

ووجه آخر، وهو أن القياس، هل يدخل في الحكم، أو الاسم؛ فبعضهم أثبت الاسم بالقياس ثم علَّق الحكم به، كما يستعمل القياس في أن حق الغيب والشُّفْعة تَرِكَة، ثم يدخله في الظاهر، والأكثر على خلافه؛ لأنهم يجوِّزون دخوله في الأحكام، ويجعلونها عمدة القياس؛ وإن صحَّ دخوله في الأسماء، على بعض الوجوه.

ووجه آخر، وهو دخول القياس في الحكم الذي فيه دليل ونص؛ فبعضهم أجازه، وبعض جعله تأكيدًا، وبعض منع منه.

ووجه آخر، وهو دخوله في الحكم المجمع عليه؛ لأن في الناس مَن منع وقوعه عن اجتهاد؛ وفيهم مَن أجازه؛ فأما سلوك طريقة القياس فالكلام فيه كالكلام فيما تقدَّم.

وقد نبَّهنا بهذه الوجوه على ما عداها؛ ولم ننقص الكلام فيها، لأن الكلام فيها يضارع الكلام في أصول الفقه، وأحلنا على الكتب المعمولة فيه.

فصل في بيان أُصول القياس

[في بيان أن أصل القياس هو الدلالة الواردة من الكتاب أو السُنَّة أو الإجماع]

قد بيَّنَّا أنه لا بدَّ في القياس من أصل، والذي يحصل من الخلاف في ذلك ليس إلا أحد مذهبين؛ أما القول بأن الأصل هو الحكم الثابت بالشرع؛ أو يقال: إنه الدلالة الواردة من كتاب أو سُنَّة أو إجماع؛ فالأوّل طريقة مَن يحصل من الفقهاء، وإن كان فيهم مَن يبعد عن التحصيل فيقول: إن الأصل في الرِّبا البرّ أو الحكم الواقع.

وكلام شيوخنا المتكلمين، يدلّ على أن الأصل في ذلك الدلالة لأنها المعتبرة في باب القياس؛ فيقال: ما الذي أراده صلَّى الله عليه بقوله: البرّ بالبرّ رِبًا[1]؟ هل أراد تعلّق الحكم بالاسم، أو ببعض الصفات؟ فإذا علم تعلّقه ببعض الصفات فليس عليه؛ وغير بعيد الجمع بين المذهبين؛ فيقال: لا بدَّ من اعتبار الحكم الذي ورد به الدليل، كما لا بدَّ من اعتبار نفس الدليل؛ والدليل بانفراده لا يقتضي القياس، حتى ينضاف إليه الدلالة الدَّالَّة على صحة القياس، وبيان طريقه؛ فلا بدَّ من كل ذلك؛ فإذا وجب ذلك، فإن كان الأصل هو الدليل فلِمَ صار هو الأصل دون ما دلَّ عليه إثبات القياس؟ وهذا يبيِّن أن الأولى في ذلك

---

(١) من حديث عمر بن الخطاب. رواه البخاري في صحيحه.

أتن يكون الأصل ما ثبت بالدليل من الحكم، لأنّا لو لم نعلم إلا الحكم، وعلمنا الدلالة على الجملة أو التفصيل، أو لم نعلمها، وقد ثبت صحة القياس لصحّ القياس على ذلك؛ ولو حصلت الدلالة ولم يعلم الحكم المعتبر، بأن يكون جملة دون تفصيل لما صحَّ القياس.

وقد قال «أبو هاشم»: إن الحكم المثبت بالقياس لا بدَّ أن يكون مُراد الله عزَّ وجلّ، على الوجه الذي كلّف. ويجب أن يكون مراد الله الوجه الذي ثبت به الأصل؛ وربما قال: إنه يكون مرادًا بغيره.

[في أن القياس يجوز على كل أصلٍ يمكن ذلك فيه إلا ما استثناه الدليل]

وقد بيَّنَّا أن الأولى أن يكون مرادًا بالدليل الدّالّ على صحة القياس؛ لأنه المتناول لأحكام الفروع دون الأصول، التي يقع عليها القياس؛ لأنها لا تتناول إلا حكم الأصل بعينه؛ ولا يعقل منه سواه؛ وبسطنا القول في ذلك في كتاب «النهاية»[1]؛ ولا يمكن أن يقال: إن الحكم المثبت بالقياس غير مراد لله، جلَّ وعزَّ، لأنه داخل في التعبّد؛ وما هذه حاله لا بدَّ من أن يكون جلَّ وعزَّ، مُريدًا له، على الحدّ الذي تعبد به؛ فإذا صحَّت هذه الجملة لم يخلُ من أن يُقاس على كل أصل من غير تخصيص؛ أو لا يقال إلا على ما ثبت بالدليل؛ أو يقال بجواز القياس على كل أصل يمكن ذلك فيه إلا ما استثناه الدليل. والأوّل ليس بقول لأحد، لأن القياس على كل أصل لا يمكن، فكيف يقال بجواز ذلك! ولم يبقَ إلا المذهبان الآخران؛ فقد ثبت بُطلان القول بأن معتبر الدليل المخصوص المعيّن لم يقس عليه، وذلك لأن قيام الدلالة على صحة القياس يمنع من هذا القول، ويُغني عن قيام الدلالة، على كل أصل.

فإن قيل: ألستم في العقليات تقولون: إنه لا بدَّ في طريقة القياس من التنبيه على أصله، وطريقة الدلالة عليه بالداعي والخاطِر، فهلّا أوجبتم بمثله ما ذكرناه؟

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

قيل له: لأنه لا وجه تعرف به الطريقة فيها، إلا ما ذكرناه، إذا لم ينبّه عليه من ذي قبل، والأصول الشرعية معروفة للمجتهد، يفصل بين ما يصحّ أن يقيس عليه، وبين خلافه، وذلك يُغني عن النص والدلالة؛ لأنه أقوى من التنبيه بالخاطر، الذي ذكرناه؛ وإذا صحَّ أن كل أصل يجوز القياس عليه ما لم يمنع منه مانع فلا بدَّ من بيان الموانع، ليتميز ما يُقاس عليه مما لا يُقاس عليه.

[في بيان الموانع التي تمنع من القياس على الأصل]

وأحدها أن لا يمكن القياس عليه لأمر يرجع إلى تنافي الحكم، أو تعذّر الاشتراك في العلة، أو امتناع وجوه الأمارة، إلى غير ذلك، من شروط القياس.

وأحدها أن تدلّ الدلالة على أنه غير معلّل، فلا يُقاس عليه، لامتناع القياس على غير علَّة.

وأحدها أن يكون القياس عليه لا يصحّ إلا بأمر يتناقض فيمتنع القياس عليه.

وأحدها أن لا يصحّ القياس عليه إلا بعلَّة يقع فيها التخصيص. وقد اختلفوا في ذلك، فمنهم مَن أجازه؛ ومنهم مَن منع منه، على ما نبيّنه.

وأحدها أن يقتضي القياس على الزيادة في حكم النص، فهو مبني في جوّزه والمنع منه على الخلاف في أن الزيادة في النص، هل هو نسخ أم لا؟

وأحدها أن يكون ذلك الأصل مخصوصًا بعلَّة، لا توجد فيه فلا يُقاس عليه.

وأحدها أن يكون ذلك الأصل واردًا بخلاف قياس الأصول؛ فقد اختلفوا في ذلك.

فمنهم مَن قال: لا يقاس عليه إذا لم يكن معلّلًا.

ومنهم مَن قال: يقاس عليه من هذين الوجهين، ومن وجه ثالث؛ وهو أن تقوم الدلالة ابتداء على أنه يقاس عليه.

ومنهم مَن قال: يقاس على كل حال؛ وأنه بمنزلة الوارِد بوِفاق قياس الأصول.

وأحدها القياس على الرّخص؛ فقد اختلفوا في ذلك:

فمنهم مَن قال: لا يُقاس عليه ما لم يكن معلّلا.

ومنهم مَن أجازه؛ واختلفوا في القياس على مواضع الضرورات.

فمنهم مَن امتنع من ذلك بأقوى من امتناعه من القياس على الرخص.

ومنهم مَن أجاز ذلك؛ وهذا كالقياس على الميتة، التي أُبيحت للمضطر.

وأحدها: استعمال القياس في أركان الصلاة. ففيهم مَن منع من ذلك؛ لأن موضوعه على خلاف طريقة القياس. ومنهم مَن أجازه إلا أن يمنع الدليل منه.

وأحدها: القياس على أصل ثبت بالأصول خروجه عن طريقة القياس؛ ففي الناس مَن يقول: إن القياس لا يجوز عليه؛ وذلك نحو ما قاله «أبو العباس بن سريج»[(١)] في أنه لا يُقاس الأكل على الجماع، في كفّارة شهر رمضان؛ لأن موضوع الجماع أن غيره لا يساويه فيما يلزم فيه، وإن شاركه في الحكم، وأنه لا بدَّ من أن يكون له مزية من حيث لا يُستَباح بالإباحة؛ ومنهم مَن أجاز ذلك.

وأحدها: ما يثبت بضرب من الدليل أنه لا يُقاس عليه؛ وهذه الوجوه تدلّ على ما وراءها، فما حصل فيه الواحد منها لا يُقاس عليه، وما عداه يجب أن

---

(١) أحمد بن عمر بن سريج العذاري، أبو العباس: فقيه الشافعية في عصره. من تصانيفه: «الأقسام والخِصال» و«الودائع لمنصوص الشرائع» مات سنة ٩١٨ م. (طبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٨٧؛ البداية والنهاية ٣/ ٩٢؛ وفيات الأعيان ١/ ١٧؛ تاريخ بغداد ٤/ ٢٨٧).

يُقاس عليه، ولم نذكر ما تتعارض فيه الأصول؛ لأن ذلك لا يمنع من القياس عليه؛ ولذلك يرجح الفقهاء أحدهما على الاخر.

وشيوخنا يقولون بكِلا القياسين إذا استويا.

فصل في علّة القياس

[في بيان حال العلَّة التي تستوجب القياس]

قد بيَّنَّا أن العلَّة لا بدَّ منها؛ واختلفوا في فائدتها اختلافًا شديدًا؛ ونحن نذكر المحصَّل منه.

قد صحَّ أنها لا تكون علّة في نفسها، وإنما تكون علّة في غيرها، أو ما يجري مجراه، ولا تُوصَف بذلك إلا ولها تأثير في ذلك الغير معلوم أو معتقَد بوجه من الوجوه، لأنها متى لم تكن كذلك لم تُوصَف بهذه الصفة.

وقد بيَّنَّا أنهم لم يصفوا السبب بذلك إلا وله تأثير؛ والعلَّة بذلك أحق. وتأثير العلَّة العقلية قد بيَّنَّاه في موضع؛ وأما العلَّة الشرعية فتأثيرها أن يعلم بالدليل أو الأمارة أن الحكم بها يتعلق، أو بأن يتعلق الحكم بها أولى من غيرها؛ فتُوصَف بذلك؛ وإن كان الكلام في مسائل الاجتهاد، وكل فريق منهم يصف ما أدّاه إلى أن الحكم به يتعلق، أنه علّة الحكم، كما يصف كل واحد الغرض الذي يدعوه إلى تصرّفه بأنه علَّة تصرّفه.

وقد بيَّنَّا أن العلَّة في الشرعيات تجري مجرى الدواعي، وما يكشف عن كون الفعل لُطفًا، فيجب أن تجري هذا المجرى.

ومن الناس مَن اعتبر في القياس العلَّة؛ ومنهم مَن اعتبرها واعتبر الشبه. ومنهم مَن اعتبر الشبه فقط؛ وكثير من الناس ربما يؤول الخلاف فيه إلى عبارة؛ لأن ما يسمِّيه غيرنا شبهًا هو الذي نسمِّيه علَّة، إلا أن يزعم أن الحكم يتعلق به من دون اعتبار دلالة وأمارة، فنبيِّن فساد قوله في هذا الباب؛ وإذا علمنا بالدليل والأمالة أن الصفة علّة وصفنا عند ذلك الأصل بأنه مقيس عليه، والفرع بأنه

مقيس، ونصف ما يفعله من حمله عليه بأنه قياس لإجرائنا حكمه عليه من هذه الطريقة المخصوص؛ والعلَّة ربما ثبتت بالدليل فيكون الحكم المتعلق بها من باب العلم؛ والحق قي مثل ذلك واحد. فأما إذا بانَ الطريق فيها الأمارة فهو من باب الاجتهاد.

فصل في بيان طرق صحة العلّة

[في بيان الطرق التي تميّز بها العلّة الصحيحة عن غيرها]

لا بدَّ في العلَّة من طريق لتتميَّز به مما ليس بعلّة، وإلا لم تكن بأن تكون علّة أولى من غيرها، ومَن امتنع من ذلك من أصحاب الشّبه فقد أبعد؛ كما أن مَن اعتبر في ذلك الأدلة القاطعة فقد أبعد؛ ونحن ننبِّه على جملة من ذلك:

فأحد ما تعرف به العلَّة ورود النص بذكرها؛ لأن ذلك من أقوى ما تثبت به العلَّة، كقوله صلَّى الله عليه: إنما نهيتكم لأجل الدافَّة؛ وقوله جلَّ وعزَّ: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحَشر: الآية ٧] إلى ما شاكل ذلك؛ لأن الألفاظ الدَّالَّة على ذلك تكثر؛ ولا فصل بين أن يقال: أوجبت لعلة كذا أو كذا؛ أو لكي يكون كذا؛ أو لكي لا يكون كذا؛ أو لسبب كذا، وما أشبهه لأن جميع ذلك يتفق، ولا يختلف.

وأحدها: تنبيه النص على ذلك وإن لم يدخله لفظ التعليل، كقوله صلَّى الله عليه: «فإنه يبعث يوم القيامة مُلَبِّيًا»[١] في الحرم؛ «وإنها من الطوافين عليكم والطوافات»[٢] في سؤر الهرَّة؛ وقوله: «ثمرة طيبة، وماء طهور»[٣] في النَّيَّة، إلى ما شاكل ذلك. وجملة ذلك أن يكون وصفًا، يتعقب ذكر الحكم، أو يتقدمه، ولو لم يجعله علَّة لما أفاد؛ أو كان لا يفيد شرعًا وحُكمًا؛ أو إذا جعلناه علَّة أفاد ذلك؛ فيحلّ عند ذلك محل النص على التعليل؛ وهذا يكثُر في الشريعة.

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأصحاب الصّحاح، من حديث عبد الله بن عباس.
(٢) رواه من حديث أبي قتادة: أبو داود والنسائي وغيرهما.
(٣) رواه من حديث ابن مسعود: الألوسي في تفسيره (١٩/٨٨).

وأحدها أن يثبت في الأصل علّتان أو ثلاث، لا زيادة عليها. فإذا فسد الجميع علم في الباقي أنه علّة الحكم؛ وهذه القسمة من أقوى ما يعتمد عليه.

وأحدها أن يكون للأصل أوصاف، وبعضها يؤثِّر في الحكم دون سائرها، فيجب فيما أثر أن يكون علّة؛ لأن الأصل في العِلَل أنها مؤثرة؛ وكذلك القول إذا كان بعضها أقوى تأثيرًا؛ فيجب أن يكون أقوى، لمثل هذه العلَّة، لكنه ينبغي أن يعتبر تأثيره فيما هو المطلوب بالعلَّة من الأحكام دون ما عداها.

وأحدها أن تكون الصفة مما يجاورها الحكم، ويقترن بها، ولا يفارق.

وأحدها أن يوجد الحكم بوجوه، ويعدم بعدمه، فيكون علَّة، سيما إذا علم أنه لا يُشرِكه في ذلك غيره، وأنه يستبدّ بهذه القضية دون ما سواه؛ ولا خلاف بين القائسين، في أن هذه الطريقة صحيحة، في العلة الشرعية؛ وكذلك القول إذا علم أن الحكم يوجد بوجودها، أو يوجد ما يقوم مقامها مما يخلفها، ويرتفع بارتفاعها جميعًا.

وأحدها أن يكون بعض الصفات متى جُعِلَ علَّة أفاد حكمًا شرعيًا، وما عداه لا يفيد ذلك ألبَتَّة؛ وهذا القدر لا خلاف فيه؛ لأن مَن يقول بالعلة التي لا تتعدَّى إنما يجوز ذلك إذا دخلت في أن تفيد فائدة ترجع إلى الأحكام. فأما مَن لم يقل بذلك فهو داخل في مثل تجاهل «القرامطة»[1] إذا علَّلوا الحروف أو الخلق؛ فهذه الوجوه هي الجُمَل في هذا الباب لا يكاد يخرج عن تفصيلها شيء عند التأمّل.

---

(١) فرقة متفرِّعة عن الإسماعيلية، تُنسَب إلى رجل يدعى: حمدان قرمط، شكَّلت هذه الفرقة خطرًا كبيرًا على الخلافة العباسية، وهم يعتقدون أن الإيمان وحده سبيل النجاة. (النوبختي: فِرَق الشيعة، أخبار القرامطة: ميخائيل يان دخويه؛ تاريخ أخبار القرامطة ـ ثابت بن سنان).

باب في شروط العلَّة وأحكامها

[في بيان الشروط التي يجب أن تتَّصف بها علَّة القياس]

اعلم... أن من شروطها: أن تكون معلومة البيان في الأصل والفرع. ولا فرق بين أن يعلم بيانها فيها باضطرار، واستدلال؛ أو في أحدهما باضطرار، وفي الآخر باستدلال في أن الجميع سواء في صحة القياس عليه. وما يقوله المتفقِّهة من أن العلَّة يجب أن تكون ثابتة بالإجماع لا معنًى له؛ لأنها بأيِّ دليل تثبت لم يمنع القياس عليها، والإجماع أحد الأدلة فغيره يقوم مقامه في ذلك.

فأما قولهم: إذا ثبتت العلَّة بإجماع المُتناظرين فهو صحيح، فمن بعيد ما يذكر لأن قولها ليس بحدّ. وإنما يحلّ محلّ الأمر الثابت بدليل، فيما يرجع إلى أحكام مُناظرتهما في الوقت.

ومن شرط العلَّة: أن يكون لها تعلّق بحكم الأصل، ولذلك لم يجرِ في اللقب المختصّ أن يكون علَّة ولا فيما يجري مجراه؛ وجوَّزنا ذلك في الصفات، والأولى أن لا يجوز إلا في الصفات التي يصحّ أن يكون لها مدخل في الدواعي، أو في وجه اللطف لما قدَّمناه من قبل، وإن كان في الناس مَن يجعل العلَّة أمارة الحكم، فيجيز كل ذلك؛ فالأول هو الصحيح؛ لأنه لا بدَّ من أن يكون لها تأثير، وتأثيرها لا يكون إلا من أحد الوجهين اللذين ذكرناهما.

ومن شرط العلَّة: أن لا يكون وجودها كعدمها، فيما يتصل بالحكم.

ومن شرط العلَّة: أن تفيد في الحكم الشرعي، لأنها متى لم تفقد كان سببها ما قدَّمناه أولاً.

ومن شرط العلّة: أن تكون قبل النظر في كونها علّة مما يجوز الحكم بها؛ وليس من شرط العلّة الشرعية أن تكون مُوجِبة، ولا يمنع أن تكون علَّة مع

غيرها من صفة ثانية وثالثة؛ ولا تقف على حدّ؛ فإن كان لا يجوز أن يجعل جميع أوصاف الأصل علَّة بشرط يتقدَّمها أو يفارقها أو يتعقَّبها، بحسب قيام الدلالة؛ ولا يمتنع أن تكون علّة في حال دون حال؛ ولا يمتنع عند مَن يرى تخصيص العِلَل أن تكون علَّة في عين دون عين؛ وكل نفي له حظ في الإثبات، قَلَّ أو أكثر، لم يمتنع أن يكون علَّة.

فأما جعل النفي كالشرط في كون العلَّة علَّة فغير ممتنع؛ لأنه تخصّص، ويؤثِّر فيها؛ ولا فرق في العلَّة بين أن تكون صفة ملازقة أو متجددة، أو تدور أو لا تدور؛ ولا فرق أن تكون ثابتة كالحسّ والعادة، أو بدليل الشرع.

فأما ثبات كونها علَّة فلا بدَّ من ذلك الشرع عند شيوخنا. وقد بلغ شيخنا «أبو عبد الله» في ذلك غاية ما يقال فيه؛ لأنه بيَّن أن كونها علَّة، والطريق إلى ذلك بمنزلة نفس الحكم المعلّل، وطريقة صحة القياس في أنه لا يكون إلا من جهة الشرع، وأبطل قول مَن يقول: إنه يعوّل على طريقة العِلَل في إثبات العِلَل الشرعية، ومنع من قولهم: إن ما يصحّ أن يكون طريقًا للعلّة العقلية، فبأن يصحّ أن يكون طريقًا للعلَّة الشرعية أولى؛ وبيَّن أن الطريقين يختلفان في موضوعهما، ولا تحمل إحداهما على الأخرى؛ لأن تلك مُوجِبَة، وهذه بمنزلة الأمارة والدَّاعي، والذي بيَّنَّاه في الباب الأول هو الأصل في هذا الباب. ولذلك لم نتقصَّ القول فيه؛ وفي هذه الجملة دلالة على ما عداها.

تمَّ والحمد لله ربّ العالمين ويتلوه

فصل فيما يعلم به فساد العِلَّة وتعلّق الحكم بها

[في بيان العوامل التي تفسد العلَّة]

كل دليل يعلم به أن الحكم لا يتعلق بها، أو لا يصحّ أن يتعلق بها يمنع من كونها علَّة؛ فأما وقوع التناقض فيها فإنه يبطل كونها علَّة؛ وكذلك دخول النقض فيها؛ فأما وقوع التخصيص فيها فقد بيَّنَّا أن في العلماء مَن لا يبطل بذلك كونها علّة؛ وفيهم مَن يُبطِل كونها علَّة بهذا الوجه؛ وقد فصلنا القول في

ذلك في أصول الفقه؛ وبيَّنَّا أنه يبعد مع قيام الدلالة على القياس أن يختلف حال ما يتعلق به الحكم؛ لأنه إن أُريد به الدواعي لم يصحّ اختلاف حاله؛ وكذلك القول متى أُريد به وجه المصلحة؛ لأن ما دلَّ على صحة القياس يقتضي أن يسمى ذلك؛ على ما بيَّنَّاه في الفصل الأول.

[في بيان رأي أبي عبد الله في المسألة]

وقد كان «أبو عبد الله» يُجيز تخصيص العلَّة على كل وجه؛ ويقول: إنه أمارة الحكم، فلا يمتنع من الحكيم أن يجعلها أمارة، في موضع دون موضع؛ على ما حكيناه في «العمل»؛ ثم استدرك على نفسه، ورأى أن العِلَل الشرعية كاشفة عن الدواعي، ووجد الدواعي إذا كانت في القول مخالفة لها إذا كانت في الفعل؛ لأنه لا يمتنع أن يفعل أحدنا الفعل لعلَّة، ولا يفعل ما شاركه في تلك العلَّة، ولا يصحّ أن يترك الشيء ولا يفعله لعلَّة إلا ويجب كونه تاركًا في الحال لكل ما يشاركه في تلك العلَّة؛ على ما بيَّنَّاه في كتاب «التوبة»؛ فزعم أن العلَّة إذا كان حُكمها الإقدام فالتخصيص يجوز فيها على كل وجه؛ فأما إذا كان حكمها التحريم والتَّرك فالتخصيص فيها لا يصحّ، والحال واحدة؛ وإن كان لا يمتنع إذا تغايرت الأحوال؛ وهذه الطريقة سلكها في العلَّة إذا نصَّ عليها؛ فقال: قد يجوز، إذا لم يرد التعبّد بالقياس أن تكون العلة مقصورة إذا كان حكمها الإقدام؛ فأما إذا كان حكمها الترك فغير جائز ذلك؛ وسلك هذه الطريقة في نظائر هذا الباب؛ وهذا واجب إذا كانت العلَّة هي الكاشفة عن الدواعي فأما إذا كانت كاشفة عمّا له صار الفعل صلاحًا، فيما هو لطف فيه فغير واجب ذلك.

هذا إذا تغاير الوجهان. فأما إذا كان الوجه واحدًا فالأمر على ما ذكره، الأمر يرجع إلى أن ذلك غير ممكن. حتى لو ورد التعبّد بذلك نصًّا، كان لا يصحّ؛ ومتى كانت الحال هذه خرج عن باب التخصيص؛ لأن العلماء إنما تكلَّموا في تخصيص العلَّة، متى كان ذلك مما يمكن في التعبّد والتخصيص وخلافه؛ وهذا يبيِّن أن الذي حكيناه عنه آخرًا لا يؤثِّر فيما قاله أولًا. فيجب أن

يكون الخلاف قائمًا، وأن ينظر في صحيح ذلك من فاسده؛ بما ذكرناه في أصول الفقه؛ وإنما يذكر في هذا الكتاب ما يجري مجرى الأصول.

فأما تفريع كل باب منه فإنما يذكر منه ما ينبّه به على غيره، لأن شرحه يخرج عن الغرض لهذا الكتاب.

وقد بيَّنّا أن الصحيح: أن العموم أيضًا لا يصحّ تخصيصه، على حدّ ما يقال في العِلَل؛ لأن المعتبر في الدلالة المخاطب إرادة دون نفس اللفظ والتخصيص فيها لا يمكن، وإنما يدلّ اللفظ مرة، على طريقة في الإرادة، وأخرى على طريقة ثانية؛ وما يعتلّ به القائس ليس بدلالة على الإرادة، بل المعلّل قد أظهر أنه الدلالة فمتى خصَّه فقد أثَّر في دليله، أو أقرّ على نفسه باختلال ما أدرك.

[في بيان حال العلَّة إذا كانت مقتصرة على الأصل دون الفرع]

فأما فساد العلَّة بكونها قاصرة على الأصل، غير متعدية إلى فرع، ففي الفقهاء مَن جعل ذلك طريقة الفساد. ومنهم مَن قال: هو طريقة الفساد، إلا إذا قامت دلالة مقررة على أنها علَّة الحكم، من إجماع وغيره. ومنهم مَن جوَّز كونها علَّة، وهم على فرقتين:

منهم مَن جوَّز التعليل بها، وإن لم تؤثِّر في الأحكام.

ومنهم مَن لم يجوّز ذلك إلا إذا أثَّرت في الحكم؛ ويقول: إن التعليل المُستَنبَط شرعًا كالتعليل المُستَنبَط عقلًا، فكما يجوز أن تستنبط العلّة في العقليات ليمنع ردّ الغير إليه؛ فكذلك لا يمتنع مثله في الشرعيات: ولا يصحّ التعليل إلا لفائدة في الأحكام، فإنما يفيد إجراء الحكم في الفروع فيما يتعدّى، أو المنع من. . . . .[1] على كل وجه، أو على بعض الوجوه إذا كانت العلَّة لا تتعدّى؛ وإذا صحَّ وُرُود النص في ذلك فالاستنباط مثله؛ وكما لا يجب في

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

النص أن يقال: لا فائدة فيه فكذلك في المستنبط؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن يعرف الإنسان ما يدعو إلى الحكم، كما يعرف نفس الحكم، وإذا جاز أن يتعبَّد بالقياس بحيث يوجد غيره من الأدلة، فما الذي يمنع من مثله في العلَّة التي لا تتعدَّى؟ هذا إذا دلَّ الدليل على كونها علَّة؛ فأما الدعوى المجرَّدة فذلك فاسد.

وقد بيَّنَّا أن صحة هذه الطريقة لا تكون دالَّة صحة العلَّة، وهو أن تجري في معلولها من غير مناقضة ومُدافعة؛ وأن الواجب أن يعرف الدليل كونها علَّة ثم يحكم بهذه الطريقة؛ لأن إجراءها في المعلولات بالدعوى محرَّم؛ وإنما يجوز إذا دلَّت الدلالة على ذلك، وكيف يصحّ أن يجعلوا الأمر المحرّم الباطل دلالة صحة العلَّة!! وكيف وما لا يصح إلا بعد صحتها، وما تقف صحته على صحة العلَّة؟ وكيف يصحّ أن تكون دلالة صحتها ما يتعلق باختيار القائس ولاعتقاده فقط؟! ولئن صحَّ ذلك ليصحنَّ الاعتماد على صحة المذهب بالاعتقاد والاختيار؛ لأن ضدّ المذهب كنفس المذهب في هذا الباب.

[في بيان جواز القياس على كل أجل بشرط الدلالة على العلَّة]

فإن قال قائل: فإذا دلَّ الدليل على صحة القياس حُكمًا لم يختصّ في ذلك أصل دون أصل، في جواز القياس عليه إذا أمكن، ولا مانع، وكذلك لا تختصّ صفة دون صفة في جواز التعليل به إذا أمكن، ولا مانع؛ وإمكانه هو أن يجري في معلولاته. وارتفاع الموانع بأن لا تحصل فيه مدافعة أصل، ولا معارضته علَّة هي أولى منها ولم نقل بجواز القياس على هذه الطريقة إلا بدلالة.

قيل له: إنما يجوز القياس على كل أصل بشرط أن تدلّ الدلالة على العلَّة، فإذا اعتمدت فيها على الدعوى بَطُل ما ذكرته في العلَّة والأصول جميعًا؛ وقد علمنا أن أحد الأصلين إنما يخصّ بأن يُقاس عليه لمزية في الدلالة، ولا يكون كذلك إلا بالدلالة على العلَّة؛ ولو أراد أن يقيس بلا دلالة على العلَّة لم يكن ليزيد حاله على ما ادَّعيته، فكيف يصحّ فيما حلَّ هذا المحل أن يقال: إنه

يثبت علة بدليل واحد ما تعلّ به فساد العلَّة: أو لا يدلّ الدليل الشرعي على إثباتها علَّة للحكم، فيحكم ببطلان التعليل بها، كما يحكم بمثل هذه الطريقة في فساد الأحكام، التي إنما تثبت بالشرع دون غيره.

فأما التعليل الذي تدفعه الأصول من كل وجه فلا شك أنه يفسد؛ لأنّا قدَّمنا أن ما طريقه الظن يبطل متى حصل طريق اليقين والعلم، أو حصل ذلك منه أو أمكن الوصول إليه.

فأما التعليل إذا وجب النسخ فلا بدَّ من فساده؛ لأن الدلالة قد دلَّت على النسخ بالقياس لا يجوز؛ فالنسخ وإن لم يكن في التحقيق رفعًا للقرآن فهو بمنزلة ما يرفعه؛ لأنه لا يجوز ثبوت العلة فيه.

فأما العلَّة إذا أوجبت تخصيص القرآن، أو صرفه عن وجه إلى وجه فغير ممتنع صحته. وقد بيَّنَّا أن ذلك جائز، وأن مَن منع من التخصيص بالقياس فإنما منع منه لظنه أنه يعترض على ما طريقه العلم بما طريقه غالب الظن، وإذا ثبت أن الحكم بالقياس معلوم بالدليل الدّالّ على جملته لا يمتنع لمَن يجوّز العموم، وأن يكون العموم مشروطًا في.....[1]. ولا فرق بين فساد العلَّة، وبين أن يرفع القرآن، أو يرفع الإجماع، أو السُّنَّة المقطوع بها؛ لأن العلَّة في الجميع واحد. وقد قال بعضهم بفسادها إذا دافعت خبر الواحد المختصّ بشرائطه؛ وليس الأمر كذلك؛ لأن هذا من باب الاجتهاد، وإن كانت الأقوى عندنا خبر الواحد إذا تكاملت شرائطه على ما بيَّنَّاه.

فصل في بيان ما تتنافى فيه العِلَل، ولا تتنافى فيه

[في حال العلَّة إذا كانت سبب لأحكامٍ مختلفة]

قد علمنا أن المقصد بالتعليل الأحكام التي يؤثِّر فيها، فينبغي أن ننظر في العلَّة فيصحّ أن نجعلها علَّة في حكم واحد، فأما كونها علَّة في أحكام مختلفة

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

في الأعيان فغير ممتنع؛ وجملته: أن كل حكم يصحّ التعبّد به، ويخرج عن باب التعذّر والإحالة لم يمتنع كون العلّة الواحدة علّة فيه؛ فالمختلف في الأعيان، وفي العين الواحدة، والمتضادّ في الأعيان وفي العين الواحدة في الأوقات يدخل فيما ذكرناه.

فأما ما يتضادّ في عين واحدة، في وقت واحد فجعل العلّة الواحدة علّة فيه لا يصحّ؛ لتعذّر الحكم واستحالته؛ ولا يجوز في العلّة أن تؤثّر فيما لا يصحّ حصوله مع صحة حصوله؛ لأن ذلك يتناقض؛ فأما كونها علّة في حُكمَين ضدَّين، على طريقة التخيير فغير ممتنع من حيث لا يمتنع ذلك في التعبّد.

فأما كونها علّة في الأحكام المتماثلة في الأعيان فصحيح لما قلناه.

فأما كونها علّة لأحكام متماثلة في عين واحدة فغير جائز؛ لأن الأحكام الشرعية لا تتزايد؛ فلا يكون بعض المحرّمات أشدّ من بعض؛ ويخالف ذلك ما نقوله في العلّة العقلية، ويوافق ما نقوله في جهات القُبْح.

ولهذه الجملة يجوز وإن كان الحكم واحدًا أن تتفاوت عليه العلّة؛ وتتعاقب فيخلف بعضها بعضًا؛ ويجوز أن تجتمع فيكون الحكم الواحد معلّلًا يعلّل؛ كما أن العلة الواحدة تكون علة لأحكام؛ وتفارق العقليات في هذا الباب؛ وتوافق جهات؛ لأنه لا يمتنع في القبيح أن يكون قبيحًا لوجوه، يختص بها يقتضي كل واحد منها لو انفرد أن يكون قبيحًا.

فصل فيما يتنافى من العِلَل، ومفارقته لما لا يتنافى

[في حال العِلَل المتنافية واللا متنافية]

لا وجه تتنافى عليه العلّة في التحقيق إلا وجهان:

أحدهما: أن تقتضي إحداهما رفع ما تقتضي الأخرى إثباته.

والآخر: أن تقتضي ضدّ ما تقتضيه الأخرى.

فأما ما عدا ذلك فإنما يتنافى في المعنى، أو بدليل، لا على الحقيقة؛ فلذلك لا يصحّ في العلة المقتضية للوجوب إلا أن تكون مُنافية للعلّة المقتضية للتحريم، والندب، والإباحة؛ لأن كل ذلك في حكم المتضاد للوجوب. والمعتبر بالتضادّ في هذا الباب هو: هذه الطريقة، دون ما نقوله في تضادّ الضِّدَّين، من جهة العقل. فعلى هذا القول لا يصحّ تنافي العلّتين بأن تكون إحداهما قاصرة، والأخرى متعدية؛ أو إحداهما أقلّ تعدِّيًا من الأخرى، أو أكثر فروعًا، إلى ما شكل ذلك؛ لأن جميع ذلك لا يتنافى، كما لا يتنافى في الأسماء إذا صارت أدلة، لكنه ينبغي أن ينظر فيما ذكرناه، فإن كان لا يصحّ أن يكون الدَّاعي إلى الفعل ما يكون مقصورًا عليه وما يكون متعدِّيًا إلى غيره، وكذلك وجه الصلاح، فينبغي أن يمتنع اجتماعهما، في هذا الوجه، ويحلَّان محل المتنافيين: وإلا فالطريقة ما قدَّمناه.

ومثل ذلك لا يتنافى في الأسماء؛ لأنها لا تؤثِّر هذا التأثير، وإنما يتأتى مثله في العلل العقلية وما يجري مجراها لا يؤثِّر.

[في جواز كون العلَّة تختصّ حُكمَين]

فأما مَن يقول في العلة الشرعية: إنها أمارة كالأسماء فالذي ذكرناه لا يصحّ على طريقته بل يجب أن تكون العِلَل في الدلالة والأسماء تجري مجرى واحدًا، والقول في وجهي الحكم أو أسبابها كالقول في الحكمين، في أن من حق العلَّتين أن تتنافيا فيهما؛ ويتنافى في العلة أن تكون الصفة الواحدة علَّة ومع.....[1] أخرى علّة، فكذلك يتنافى أن تكون علَّة على شرط، وعلَّة من دون شرط، ويتنافى أن تكون علَّة مع مقدمة، وعلَّة من دون تلك المقدمة.

فهذا ما يجب دخوله في المتنافي؛ فأما إذا تغايرت الأحكام فغير ممتنع ذلك بأن تكون الصفة بمجردها علَّة لحكم، وهي مع غيرها علَّة لحكم آخر؛ فهذه الطريقة مُنَبِّهة على سائر ما يدخل في هذا الباب.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فصل فيما يجوز التعبّد به في العِلَل المتنافية، ولا يجوز

[في بيان جواز كون المُكَلَّف مخيَّرًا إذا تنافت العِلَل]

لا شُبهَة في أن العلَّتين وإن تنافتا فغير ممتنع أن يتعبَّد، جلَّ وعزَّ، بهما وبموجبهما بطريقة التخيير؛ لأن الدلالة قد دلَّت على أنه لا يمنع كون المكلَّف مخيّرًا في الضِّدَّين، فيكون وجوبهما عليه على الحدّ الذي يصحّ أن يفعلهما فإذا صحَّ أن يفعلهما على البدل، فما الذي يمنع من لزومهما له على هذا الحدّ؟ وما الذي من أن يكون طريق لزومهما له العلَّتين المتنافيتين، كما لا يمتنع أن يكون طريق لزومهما له النص والتوقيف. يبيِّن ذلك أنه لو ورد النص بهذه الطريقة فيهما لم يمكن دفعه فكذلك إذا تنافى التعليل ودلالة التعليل، كدلالة النص، وإن كان دونه في الرتبة فكذلك القول في إثبات الحكم ونفيه؛ لأنه لا يمتنع أن يتعبَّد، جلَّ وعزَّ، المكلّف بلزوم الحكم إذا اختاره والتزمه، وزواله عنه إذا اختار الكفّ ولم يلتزم الفعل، وهذا غير ممتنع في التكليف، فغير جائز أن يمتنع من طريقة التعليل على هذا الحدّ، وصار التخيير في هذا الوجه بمنزلة الجمع في الأحكام المختلفة، فإذا لم يمتنع بيانها لعلل فكذلك القول فيما بيَّنَّاه.

[في بيان مُفارقة العِلَل العقلية للعِلَل الشرعية]

ومن دفع ذلك دخل في حدّ التجاهل. وإنما لم تصحّ هذه الطريقة في العِلَل العقلية لأنها مُوجِبَة، فلا يصحّ في العلَّتين أن تُوجِبا ضدَّين، لا على الجمع ولا على البدل فيما يجري مجرى البدل؛ وليس كذلك حال العِلَل الشرعية؛ لأنها فيما بيَّنَّاه في حكم الدواعي، ووجوه المصالح، فلا يمتنع أن تدعوه الدواعي إلى الفعلين مرة على البدل، ومرة على الجمع، ومرة تختلف دواعيه وأخرى تتفق، فأما التعبّد بذلك على طريق الجمع فلا يصحّ أن يمنع في الفعل، وهو داخل في تكليف ما لا يُطاق، بل هو أبيَن منه، وما عدا ذلك مما قدَّمنا ذكره فلا شُبهة في أن التعبّد يصحّ به.

فصل فيما وقع التعبّد به في العِلَل المتنافية، وما يتصل بذلك

ذهب قوم إلى أنه لا طريق فيهما إلا البُطلان؛ لأنه لا يقع في أدلته، جلَّ وعزَّ، التناقض، والعِلَل جارية مجرى الأدلة؛ وزعموا أن ذلك من باب المحال. وهم على فرقتين:

منهم مَن يجعل الحق في واحد في أقاويل المختلفين.

ومنهم مَن يجعل كل مجتهد مصيبًا.

فعلى القول الأوّل هذا المذهب أدخل في الشُبهة منه على القول الثاني وإن كان ذلك يبطل؛ لأن التعبّد به نصًّا إذا أمكن وصحَّ على طريقة التخيير، كما بيَّنَّا، فما الذي يمنع منه، على طريقة التعليل؟

وذهب قوم إلى أنه لا بدَّ من مزية لأحدهما من تقوية وترجيح، فإن أدركه المجتهد عمل به، وإن لم يدركه توقف، وعلم أنه لا بدَّ منه إذا بلغ في الاجتهاد حقه؛ وهذا الذي حكاه الشيخ «أبو عبد الله» عن «أبي الحسن الكرخي»[1] وقال عنه: إنه كان يدّعي إجماع الأُمة على أن استعمالها لا يجوز، وأنه لا بدَّ من القول بأحدهما.

[في بيان جواز تساوي علل متنافية في الترجيح والموضوع]

فأما شيخانا فإنهما يجوّزان تساوي هاتين في موضوعهما وترجيحهما، حتى لا يفصل أحدهما الآخر في الوجه الذي يقتضي التعبّد بهما وبحكمها، وإلا فإذا كان كذلك فالمكلف مخيّر في الحكمين الضِّدَّين، ولا يفصلان بين أن يكون الأصل واحدًا، وبين أن يتغاير، وبين أن يتضاد وجه الحكم، وهذه طريقتهما في خبر الواحد، وفي العموم، وفي القرائن، وفي كل دليل وأمارة يتساوى، ويمكن العمل به؛ وإنما يخرجان عن هذه الطريقة لدلالة؛ ويقولان:

---

(١) عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن: فقيه، انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق، من تصانيفه: «شرح الجامع الصغير»، «شرح الجامع الكبير»، «رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية». مات عام ٩٥٢ م. (الفوائد البهية ص ١٠٧؛ المكتبة الأزهرية ٢/ ٤٥).

إذا صحَّ التعبّد بذلك نصًا فما الذي يمنع من التعبّد به، من جهة الاجتهاد؟ فإذا صحَّ ذلك فلو تعبد جلَّ وعزَّ، به ما كان يكون إلا بهذه الصفة الذي يثبت عليه، ويمنعان من أن يكون ذلك خلافًا للإجماع؛ لأن في التابعين مَن يقول بذلك، في غسل الرِّجلَين ومسحهما؛ وفي شيوخنا البغداديين مَن يُجيز ذلك فلا وجه للمنع من هذه الطريقة والقول بأنه لا بدَّ من مزية وترجيح اقتراح بلا دليل وطريقة الاجتهاد تمنع من مثله؛ لأنه في الأمارات، كما لا يمتنع أن يفضل بعضها على بعض، فكذلك لا يمتنع أن يساوي بعضهما بعضًا، فما ثبت بالإجماع المنع منع من ذلك، وما لم يثبت بالإجماع فيجب، أن يجوز ما ذكرناه.

فصل فيما يقوِّي العِلَل ويرجّحها

[في بيان أن العلَّة إذا قارنها الدليل الأقوى صارت هي الأرجح]

أما مَن يقول: إن الحق واحد فبعيد على طريقته القول بالترجيح؛ لأن إحدى العلَّتين يجب أن تكون حقًّا، وعليها دلالة، والأخرى باطلة، فلا فائدة في الترجيح؛ لأنه لا ترجيح أكثر من قيام الدلالة على أحدهما، وتميّزه بذلك من الآخر؛ وإنما يسوغ الترجيح على طريقتنا في الاجتهاد؛ ولأن طريقتي الإمارة قد يصحّ أن تتساوى، أو يقرب حالهما من المساواة. وكذلك القول في غلبة الظن؛ فإذا اقترن بأحدهما ما يرجّحه ويقوِّيه مما لا يدخل في موضوعه قوي به على الآخر ورجح، وكان العمل به أولى؛ ولذلك يصحّ عندنا في أحد المجتهدين أن يقوى عنده غير الذي يقوى عند صاحبه؛ لأن طريقة الترجيح والتقوية لا تكون أكثر من نفس العلَّة، التي يصحّ فيها ما ذكرناه؛ وعلى هذا الوجه جاز مثل ذلك في تعديل الشهود؛ لأن اجتهاد الحكّام مختلف في ذلك، وكما يختلفون فيه من حيث يتبع الأمارات وغالب الظن فكذلك قد يختلف اجتهادهم، في تقوية بيِّنة على بيِّنة، وغير ممتنع فيما طريقه الدليل أن يقال: إن إحدى العلَّتين أقوى، كما يقال أحد المذهبين أصحّ، ويعني بذلك أنه الصحيح والقوي، دون غيره، ولا مُعتَبَر بالعبارات؛ ولذلك قلنا: إن العلَّة إذا قارنها الدليل الذي يُوجِب العلم كانت هي

الصحيحة، ويقال في مثل ذلك: إنها أقوى، وإن ذلك الدليل أقواها، ويقلّ استعمال الترجيح في ذلك.

فأما إذا كان ما تفضل به إحدى العلتين لا يُخرجهما عن طريقة الاجتهاد فالأولى استعمال لفظة الترجيح في ذلك. وقد بيَّنَّا أن الترجيح إنما يصحّ إذا لم يكن العمل بهما بأن تتعارضا وتتنافيا، ونحن نُومىء إلى جمل في الترجيح تدلّ على التفصيل:

[في بيان الحالات التي ترجح فيها علَّة على أخرى]

فمن ذلك أن تقتضي إحداهما حكمًا شرعيًا، دون الأخرى؛ لأن موضوع العِلَل طلب الأحكام بها، فما له مدخل فيما يطلب بالعِلَل، ولها في إثباته تأثير فهو أولى؛ ويدخل في ذلك أن تكون إحداهما نافية والأخرى مثبتة على طريق العقل، وإحداهما مثبتة، والأخرى نافية الحكم، وإحداهما تقتضي شرطًا في حكم دون الأخرى؛ أو إحداهما تقتضي حُكمَين، والأحرى حُكمًا واحدًا؛ أو إحداهما تقتضي حُكمًا هو أخصّ بالشرع، مما تقتضيه الأخرى؛ أو إحداهما تقتضي حُكم الولاء لما ثبت، والأخرى بخلاف ذلك؛ أو إحداهما تقتضي حُكمًا أعمّ مما تقتضيه الأخرى؛ لأن ذلك مزية في الحكم وزيادة فيه؛ أو إحداهما تقتضي بنفسها الحكم، والأخرى بقرينة أو بواسطة، أو إحداهما تقتضي شرطًا، لا يعلم إلا بالشرع، والأخرى تقتضي خلافه. أو إحداهما تقتضي إجراء الحكم الشرعي، والأخرى بخلافه. أو إحداهما تقتضي زوال حكم شرعي، أو شرطًا في حكم شرعي بعد بيانه، والأخرى تقتضي نفي ذلك؛ لأنه لا فرق بين شرعيين أحدهما يتأخر عن الآخر في أن العلَّة المفيدة للمتأخر أولى، وبين الشرعي والعقلي وإن كانت إحداهما تقتضي كون الفعل ندبًا، والأخرى الإباحة فالمزية لها؛ وكذلك لو اقتضت الوجوب والأخرى كون الفعل ندبًا.

وإن كان موضوع الشرعي يقتضي في باب من الأحكام أنه من باب الحظر إلا بشرائط، فالعلَّة المقتضية للحظر أولى من العلة المقتضية لخلافه؛ لأنها أدخل فيما يقتضي الشرع، وأشدّ مطابقة له.

فهذه الوجوه مما ترجح فيها العلل من جهة الأحكام الثابتة بها، وكيفيتها؛ وقد ترجح إحدى العلتين بأمر يرجع إلى حكم الأصل، وذلك لأن ثباتها بثبات الأصل، وقوَّته تؤثّر في قوتها. فذلك يجوز أن تكون إحدى العلّتين تثبت من جهة يقطع بها، كالنص والإجماع دون أصل الأخرى، وكذلك إذا كان أحد الأصلين وجه بيانه أقوى من وجه بيان الأخرى؛ إذ لم يبلغ المبلغ الذي قدَّمنا، وكذلك إذا كان أحد الأصلين أشدّ مناسبة للفرع من الأصل الآخر، فيما يرجع إلى طريقة الحكم والشرع، ولذلك قلنا: إن قياس الشيء على ما هو من جنسه وبابه أولى؛ لأنه أقرب إلى موضوع القياس وأخصّ به؛ وكذلك إذا كان أحد الأصلين داخلًا في طريقة القياس وموضوعه، بأن يجري على ما يقتضيه القياس، دون الآخر. وكذلك إذا كان أحد الأصلين أكثر شبهًا بالفرع وأغلب من الآخر، فإن ذلك مما يقوِّيه؛ وقد ترجح العلة لأمر يرجع إلى أمارتها، وطريق إثباتها علَّة؛ لأنها لا تثبت علّة إلا بذلك، فما كان منه أقوى يُوجِب ترجيحها؛ فلذلك رجحت العلَّة المنصوص عليها على المستنبطة؛ والمستنبطة إذا ثبتت بوجه قوي، على الآخر، نحو أن تثبت بطريقة القسمة، إلى ما يشاكله.

وقد ترجح العلة بأمر يرجع إلى قوة وجودها وثبوتها، فإذا كانت إحداهما موجودة بالشرع، والأخرى بالمشاهدة فهي أولى؛ لأن تعلق الأحكام بالأحكام أقرب من تعلق المشاهدة؛ وإذا كانت إحداهما ألزم للأصل وأثبت فهي أولى من الأخرى؛ وإذا كانت إحداهما أدخل في طريقة الإثبات من الأخرى فهي أولى، لأن الأصل في العِلَل أن الثابت منها يؤثّر دون المنفي.

وقد ترجح العِلَل بأمور منفصلة؛ منها:

يجوز أن تقترن بإحداهما شهادة الأصول، بأن يوافق إحداهما ظاهر أو عموم أو دلالة، أو يقارن إحداهما خبر واحد، أو عمل من المجمعين، أو بعضهم؛ أو عمل الخلفاء، أو عمل الأكابر من الصحابة، إلى ما شاكل ذلك؛ فإذا اقترن بإحداهما طريقة أخرى من التعليل اقتضى وفاق ما يقتضيها فهي أولى.

واختلفوا إذا كان أصول إحداهما أكثر؛ فمنهم مَن يرجح به. ومنهم مَن استبعد ذلك؛ لأن المعتبر بالحكم دون الأعيان، وواحده ككثيره في باب القياس.

وقد دخل فيما ذكرناه الترجيح بالحظر، والترجيح بأن يكون حكمها ما لا يقع فيه النسخ؛ ولا ينتفي بالسُّنَّة، بل قد دخل فيه سائر ما تكلم به في هذا الباب، وإن لم نفصله فلا وجه لإعادته؛ لأنه غرضنا الإيماء دون الشرح.

فصل في الفرق بين العلَّة والشبه، وعلية الاشتباه ووجوهها

[في بيان أن الشبه المؤثِّر في الحكم والقياس يصبح علَّة]

ذهب قوم إلى تعليق الأحكام مرة بالعِلَل، ومرة بالشبه؛ وذهب آخرون إلى أن الأحكام الاجتهادية لا تعلق إلا بالشبه، وأجروه مجرى أمارات المقوم، والمجتهد في الحرب، في أن ذلك لا يقدر عليه، وإنما يعتمد فيه ما يقرب من النفس.

وذهب قوم إلى أن الفرع إذا لم يجذبه إلا أصل واحد، فطريقه العلة. وإذا تجاذبه أصلان أو أكثر، وتقارب حاله معهما فطريقه حكم الاشتباه عليها، على ما ذكر الشافعي في كتبه.

وذهب قوم إلى أن الحكم متى علق بالفرع من جهة حمله على أصل وشبهه به، وكان الأصل معينًا فطريقه العلَّة، ومتى ذكر الشبه فهو المراد؛ وهذه الطريقة هي الأصح عندنا؛ وذلك لأن الشبه لا بدَّ من أن يكون له تأثير في الحكم في الأصل؛ وإذا حصل له تأثير فقد صار علَّة، إذا اقتضت الأمارة أن تعليق الحكم به أولى من تعليقه بغيره؛ وإذا صحَّ أنه لا بدَّ من شبه، وصفة، وأن تقتضي الأمارة أن الحكم بها؛ ولا بدَّ عند التعبّد بالقياس من حمل الفرع إذا شاركه في هذا الوجه، فإن شاء المخالف أن يسمّيه شبهًا فليفعل، فإنه المراد عندنا بالعلَّة، لكن العلَّة قد تنفرد، وقد يقع فيها تعارض، وقد يقع الفرع بين أصول كثيرة وقليلة، وقد ينفرد بأصل واحد؛ وكل ذلك لا يمنع من صحة ما

ذكرناه، ولهذه الجملة منعنا القول بأن علية الاشتباه تعتبر به بكثرة العدد؛ وقلنا: إن الواجب أن تعتبر فيها القوة بالأمارة؛ وربما يكون واحدها أقوى من كثيرها. وقلنا: إن الشبه المؤثِّر أولى من الشبه الذي لا يؤثِّر. هذا إذا كان الحكم يستفاد بالقياس على أصل معين، أو أصول معينة، فإذا لم يتعيَّن الأصل فغير ممتنع أن نعتبر الشبه والأمارة دون التعليل، نحو ما حكيناه عن التناقض في قدر المسافة التي يلزم عندها السعي، وتعليقه بسماع النداء على وجه مخصوص، و. . . . .[١] المسافة التي يقع معها الائتمام بالإمام في الصلاة؛ ونحو ما ذكره الفقهاء، من قليل العمل في الصلاة؛ وما بينه أهل العراق في وجه قولهم، في كشف ربع الساق، من المرأة في الصلاة؛ وفي تقدير الدرهم من النجاسة؛ والربع في مسح الرأس، إلى ما شاكله. فإن كان في ذلك ما قد تحقق فيه العلَّة، فالتمسك به لا يبعد على كل حال.

[في أقسام الإمارات التي تتعلق بها الأحكام]

وقد بيَّنَّا في «العمد» أن الأمارات التي تتعلق بها الأحكام، تنقسم:

ففيها ما كلاهما عقلي، وفيها ما الأمارة عقلية، والحكم شرعي، كالتوجّه في حال الغيبة؛ وفيها ما كلاهما شرعي؛ وفيها ما الأمارة تعرف في النفس كقليل العمل في الصلاة؛ وبيَّنَّا أيّ هذه الأحكام يعبّر عنها بأنها اجتهاد؛ ولا يقال: إنها قياس؛ وما له أصل معين يقال فيه: إنه قياس. ويقال في أحكامه: إنها مأخوذة من طريق الاجتهاد، يعني مفارقته لما ألحق فيه واحد.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الكلام في الاجتهاد

فصل فيما لا يصحّ من المذاهب أن يكون جميعه حقًّا، وفيما يصحّ ذلك فيه

[في بيان أن الحق محصور في مذهب واحد في مسألة الاعتقاد والتديّن]

المراد بقولنا «مذهب» هو: الاعتقاد؛ أو إظهاره بالخبر، والدعوى والنصرة، والدلالة؛ فمتى ما تناولنا المذاهب التناول الواحد كان لا بدَّ في أحد الاعتقادين، من أن يكون جهلًا، وفي أحد الخبرين من أن كذبًا، فالحق لا يكون إلا في أحدهما.

ولا فرق بين أن يتناول المذهب الأمور الكثيرة، أو الأمر الواحد؛ وذلك كالقول بقِدَم الأجسام وحدوثها، والقول بأنه، جلَّ وعزَّ، لا يشبه الأجسام؛ أو أنه جسم؛ لأن ما يتناول الجملة على وجه يجب أن يتناول آحادها؛ فهو بمنزلة ما يتناول الشيء الواحد، فيما ذكرناه؛ فلهذه الجملة لا يصحّ في باب «العدل والتوحيد» إلا أن يكون الحق في واحد منه.

وقد دلَّ الدليل على أن الجهل لا يكون إلا باطلًا؛ فكذلك الكذب؛ فإن الذي هو حق لا يكون إلا كالعلم، ومتى قيل فيما تناوله المذهب: «إنه حق» فالمراد بذلك أنه مطابق للعلم؛ لأن هذه الصفة لا تليق إلا بالعلم. والاعتقاد من حيث لا يتغير الحال فيه دون تغيير المعتقد؛ ولهذه الجملة قلنا: إن ما طريقه الاعتقاد، والتديّن، دون العمل لا يجوز أن يكون الحق إلا في واحد منه، للعلَّة التي قدَّمناها.

[في بيان أن الحق يمكن أن يكون في أكثر من مذهب فيما يخصّ أفعال الأحكام]

فأما إذا تناولت المذاهب أحكام الأفعال فغير ممتنع أن يختلف التعبّد به بحسب الشروط والاجتهاد، ولا يمتنع فيما هذا حاله أن يكون كل مجتهد فيه

مصيبًا؛ وأن يكون الحق في الشيء وما خالفه. فما هذا حاله يجوز التعبّد به على هذه الطريقة، إذا اختصَّ بالشرائط التي معها يصحّ ذلك فيه.

فصل في بيان الشروط التي معها يصحّ تصويب المذاهب المختلفة

[في بيان أن المذاهب إذا تناولت الاعتقاد فالحق يكون في واحد منها]

اعلم. . . أن من حقه أن يكون مُتَناوَلًا لتكليف الفعل والترك، ومن حقه أن يكون ذلك الحكم تابعًا لغالب الظن.

ومن حق غالب الظن أن يكون تابعًا لأمارة صحيحة، ومن حقه أن يكون التوصّل إلى العلم واليقين متعذّيًا؛ فإذا اجتمعت هذه الشرائط صحَّ ما ذكرناه.

وقد بيَّنَّا من قبل أن المذاهب إذا كانت تتناول الاعتقاد كالتوحيد والعدل، وما يتصل بهما فغير جائز أن يكون الحق إلا واحدًا من ذلك؛ وبيَّنَّا العلَّة فيه، في باب تكليف الأفعال.

[في بيان الضروب التي يكون عليها الحكم إذا تعلق بغالب الظن]

فأما كونه متعلقًا بغَلَبَة الظن فبيِّن؛ وذلك لأن ما طريقه العلم مما يدخل في الديانات على ضربين:

أحدهما: العلم فيه ضروري، فلا يجوز أن تختلف أحوال المكلَّفين فيه.

والآخر: العلم به مكتَسَب، فلا بدَّ من أن يكون عليه دليل؛ وأن تكون حال العقلاء مع الدليل، ومع تمكّنهم من النظر فيه لا تختلف بعد استقرار الشريعة، فأما في أوَّل الأدلة فغير ممتنع أن تكون الدعوة والدلالة، تنتهي إلى بعض قبل بعض، فيختلف التكليف؛ وإن كان ذلك في الحقيقة غير مختلف؛ لأن مَن لم تبلغه الدعوة لو بلغته لكان حاله حال مَن بلغته الدعوة؛ ومَن بلغته الدعوة، لو لم تبلغه لكان حاله حال مَن لم تبلغه الدعوة. وأما إذا استقرَّت

الأدلة فحال المكلَّفين لا تتغير، إذا أمكنهم النظر، ولم يعرض ما يجري مجرى المنع؛ لأن ذلك غير بعيد في بعض الأوقات، على ما بيَّنَّاه في باب المعارف.

[في بيان مُفارقة الأصول للفروع في ما يخصّ مسألة تحديد الحق]

فإن قال: أليس المحكي عن «عبد الله بن الحسن»: أن الأصول كالفروع في أن الحق قد يكون في المذاهب المختلفة، حتى أنه يقول مثل ذلك في التشبيه والتوحيد، والعدل، والجبر، إذا كان في القرآن دلالة عليه؛ ويقول: لو كان جلَّ وعزَّ يريد أن تسلك طريقة واحدة لأبان تلك الطريقة ولبيَّنها، حتى لا تلتبس بالباطل؛ فلما لم يفعل ذلك، جلَّ وعزَّ، علم أن الصواب في الجميع وكان يقول في سائر المذاهب مثل ما يقوله؛ لأنه كان عنده أن سائر الفِرَق خارجون من المِلَّة، ولا تعلّق لهم بالقرآن وتأويله؛ فكيف يصحّ لكم ما ادّعيتموه؟!

قيل له: إنّا لم ننكر وقوع الخلاف فيما قدَّمناه، وذلك غير ضائر؛ إذا دلَّ الدليل على خلاف قوله؛ وكأنه ظن أن هذه المذاهب لا دليل عليها، وأن الواجب على أهل الملَّة أن يعتمدوا ظواهر القرآن؛ وكل مَن تعلّق بذلك فقد نجا، وظفر بما عليه.

وذهب عليه: أن طريق ذلك العلم؛ فإذا بيَّنَّا له ذلك فقد بطل ما تعلق به؛ وسلمت الجملة التي قدَّمناها؛ وقد بيَّنَّا أن ما دلَّ عليه أقوى من أن يكون نص الكتاب، لا يدلّ إلا عليه؛ فإذا كان ما هذه حاله الحق في واحد منه عنده، فكذلك القول فيما يتصل بالتوحيد والعدل؛ لأن أدلة العقل قد دلَّت على ذلك؛ ولا بدَّ من تناول القرآن عنده على وفاق. ولولا صحة ذلك للزمه أن يقدّم الثنوي إذا قال: إن الله نور؛ لأن ذلك في ظاهر الكتاب؛ فإذا كان قوله في ذلك ما قدَّمناه فكذلك قولنا في التشبيه والجبر. وسنشبع القول في ذلك، في باب «الإكفار والتفسيق».

وإنما قلنا: إن غَلَبَة الظن في دليل يجب أن تكون عن أمارة؛ لأن مع قيد الأمارة لا حكم لنا، في العقل ولا في الشرع، ويصير ذلك للظن السوداوي وكالظن المبتدأ في العاقل، في أنه لا حكم له.

[في بيان أن الظن لا حكم له إلا عند تعذّر العلم]

ولهذه الجملة قلنا: إنه عزَّ وجلَّ، لا يجوز أن يتعبّد، في الأحكام الشرعية، بحكم يتعلق بغلبة الظن، إلا ويكون هناك أمارة منصوبة، وإن كانت الأمارات وطرقها مختلفة، متفاوتة في الرتبة، وذلك لا يمنع من تعلّق الحكم بجميعها؛ كما أن تفاوت أحوال العلوم واختلاف أقسامها لا يمنع في تعلّق الحكم بها. وقد بيَّنَّا طرفًا من القول في ذلك في باب «المعارف».

فأما.....[(١)] قلنا: إنه لا بدَّ في الظن الذي يتعلق الحكم به أن لا يكون العلم بوفاقه أو خلافه حاصلًا، ولا ممكنًا؛ لأن العقل يقتضي أن الظن لا حكم له، إلا عند تعذّر العلم. فأما عند وجوده فالحكم للعلم، ولا فرق بين أن يوجد أو يمكن تحصيله في هذه القضية. ولذلك لو أمكنه معرفة امرأته وجاريته لما حلَّ له الإقدام على الاستمتاع بغالب الظن؛ ولذلك لا يجوز العمل على أخبار الآحاد مع وجود التواتر وغيره، من طرق العلم. وهذا بمنزلة ما تقرّر في العقل، في الحقوق، وأنه إنما يجوز أن تقتصر على العزم متى تعذّر أنها الحق، لأنه يحلّ محل البدل منه، ولا حكم له إلا مع تعذّره، فكذلك القول في غلبة الظن. يبيِّن ذلك أن الشك قد يتعلق به الحكم، لكنه لا حكم له عند وجود غلبة الظن، وإنما يكون له حكم عند تعذّره، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

[في إثبات عدم جواز الظن مع وجود العلم المتيقن]

فإن قيل: أليس قد يصحّ أن يعمل على خبر الواحد، مع إمكان التواتر فيما يتصل بأمر الدِّين والدنيا؟

---

(١) هذا جهد الإمكان في قراءة الأصل. ولولا وضوح الدال لأمكن أن يقرأ ظن السوء أو يرد» والسياق على كل غير مطمئن؟!

قيل له: إن كان العلم الواقع على التواتر بتيقن حصوله، ولا يفوت وقت الحاجة فغير جائز له أن يعمل على غالب الظن، فأما إذا لم يتيقن ذلك، أو خشي فوت وقت العلم فقد تعذّر العلم في وقت الحاجة إلى العلم، وذلك كالغائب عن القبلة، إذا عميت عليه أنه وإن كان قد يتمكن بقطع الطريق، من مشاهدة القبلة، فذلك غير لازم له، لمثل ما تقدَّم.

هذا مع أنّا قد تجوّزنا بأن قلنا: إن العلم قد يتمكن، فإمكان العلم إليه مرجع، لا إلى غيره، لأن فعل الغير قد يتحصَّل وقد يحصل؛ وبمثل ذلك نفصل بين أن يُقال لنا: هلّا قلتم إنه لا حكم للظن، مع قدرته جلَّ وعزَّ، على فِعْل العلم فيكم؛ كما قلتم إنه لا حكم له، مع قدرتكم على العلم فنفصل بما قدَّمناه، لأن ما نقدر عليه يخالف حاله حال ما يقدر القديم تعالى عليه، في باب التكليف. ولذلك قلنا: إن الإلطاف من فعله لا بدَّ أن يحصل، ومن فعلنا لا يجب ذلك، وإنما يجب أن يمكننا من تحصيلها؛ وهو جلَّ وعزَّ، أن يعلم أن الصلاح فيما تعبّدنا أن يتعلق بغالب الظن، فهو إن قدر على العلم لا يختار أن يفعله، ويصير في حُكم المتعذّر؛ ولولا أن الأمر كذلك لما جاز أن يتعلق الحكم بالظن إلا ومظنونه على ما نتأوّله؛ وهذا في نهاية البُعْد.

[في بيان أن سماح النبي لبعض أصحابه بالاجتهاد دليل على صلاحية التعلّق بغالب الظن]

فإن قيل: أليس قد جوّز، صلَّى الله عليه، لبعض أصحابه أن يجتهد بحضرته، والعلم ممكن بأن ينقل ويرجع إليه. وهذا ينقض ما قدَّمتم.

قيل له: لو تيقن أنه صلَّى الله عليه، يعرفه لكان لا يسوّغ له تعليق الحكم بغالب الظن، لكنه لا يعلم ذلك، فأما تفويضه الحكم إلى مَن بحضرته فهو أحد الأدلة، على أن الصلاح تعليق ذلك بغالب الظن، وأن العلم في حكم المتعذّر. وعلى هذا الوجه ترتّب الشرع، لأنه ليس للحاكم أن يحكم بخلاف ما علم، بلا خلاف، بين الفقهاء؛ لأنهم إنما اختلفوا في هل له أن

يحكم بعلمه في الحقوق؛ ولم يختلفوا فيما ذكرناه. ولو أنه طلَّق واحدة من نسائه، وأمكن العلم بعينها لما جاز له العمل على غالب الظن، ومتى لم يمكن جاز ذلك، فإذا علم بها لو رامه لم يجز له أن يعمل على غالب الظن، وعند فَقْد العلم يجوز له ذلك. وهذا لا يُوجِب أن العمل على غالب الظن يجوز في سائر الأمور؛ لأن الذي ذكرناه إنما يدلّ على أن له حكمًا، ويجوز التعبّد إذا كان حاله ما ذكرناه.

فأما القول: بأن جميع ما هذه حاله يحصل التعبّد به فبعيد، بل ذلك موقوف على الدلالة؛ ولذلك لم نجوِّز القياس والاجتهاد إلا بعد وُرُود التعبّد، ولم نجوِّزهما في كل موضع؛ بل تبعنا الدليل فيه؛ على ما تقدَّم قولنا في ذلك.

فصل في تمييز ما الحق فيه واحد من الشرعيات مما نقول فيه: إن كل مجتهد مصيب

[في بيان أن الحكم إذا تعلق بغالب الظن فكل مجتهد مُصيب]

المعتبر في ذلك مراعاة طريقه؛ فما كان طريقه العلم، وعليه دليل فهو مما الحق فيه واحد؛ وما عداه فما تتعلق بغالب الظن فقط، فكل مجتهد فيه مُصيب، ما لم يقترن به ما يُخرِجه عن بابه؛ على ما ذكرناه، في الإجماع.

وعلى هذا الوجه ترد العقليات؛ لأن ما دلَّ عليه دليل، إن حصل العلم به فالتكليف فيه لا يختلف؛ وما طريقه غالب الظن فالتكليف مختلف فيه؛ ويقع من كلٍّ منهم الصواب على اختلافه؛ وكذلك القول فيما ذكرناه في الشرعيات والكلام بعد ذلك يتعلق بأعيان المسائل؛ والقول فيه يطول. فلهذه الجملة قال شيوخنا: إن تحريم بيع أُمهات الأولاد هو الحق، لأن عليه دليلًا، وهو الإجماع؛ وفصلوا بينه وبين بيع المكاتب، وقد بقي عليه الكتابة؛ لأنه لا دليل عليه؛ وقالوا في نكاح المتعة: إنه محرم؛ لأنه عليه دليلًا، وفصلوا بينه وبين نكاح المحرم، والشُّبهة؛ وقالوا: إن تحريم الصلاة في الدار المنصوبة، وكونها

غير محرمة، من باب ما الحق فيه واحد؛ لأن عليه دليلًا؛ وفصلوا بينه وبين الصلاة في أعطان الإبل، إلى غير ذلك، مما يكثر إن ذُكِر، فالواجب على المجتهد أن يتأمل طرق المسائل، فما كان من الباب الأول يخطأ مَن خالفه، ويتجه في طلب الصواب فيه؛ ويجري مجرى العقليات. ولا يعتبر في ذلك أن يكون الدليل ظاهرًا، غامضًا لأن تناول الأدلة في ذلك لا يؤثِّر، كما لا يؤثِّر في العقليات. وما كان من الباب الثاني يسوّغ فيها الاجتهاد، ويصوّب مَن خالفه، على حسب الدلالة في ذلك أن ما هذه حاله إذا اتفقوا فيه على قولين حرم القول الثالث، وصار مما اقتضى الدليل تحريم القول فيه؛ فالواجب في الأقاويل أن تعتبر، لأنه يجب إذا كان المجتهدان متفقين أن يجوز في المجتهد الثالث أن يكون مصيبًا، وقد حصل ما يمنع من ذلك فيه، فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب.

فصل في الدلالة على أن كل مجتهد مُصيب

[في بيان أن في الأخبار الواردة عن النبي ما يؤكد على صوابية كل مجتهد]

يدلّ على ذلك ما ثبت بالتواتر عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم اختلفوا فيه، كمسألة الجدّ، والحرام، والمشتركة، والإيلاء؛ وأن بعضهم مع مخالفته لبعض في أنه كان يتولّاه، ولا ينكر عليه، ولا يدفع تصويبه، بمنزلتهم فيما اتفقوا عليه؛ فدلَّ ذلك على أن الشرع صحَّ عندهم أن كل مجتهد مصيب، فيما حلَّ هذا المحل؛ لأنه لا يجوز أن يكونوا أجمعوا على ذلك إلا عن دليل قاطع؛ لأن هذه المسائل فإن كان كل مجتهد فيها مصيبًا فأصل الاجتهاد الحق في واحد منه، لأنه في الأصول، أو مما عليه دليل؛ فلا بدَّ من أحد قولين: إما أن كل مجتهد مصيب، فيكون قول مَن قال: إن الحق في واحد خطأ؛ أو أن الحق واحد، فيكون المذهب الآخر فاسدًا؛ وما هذه حاله لا بدَّ أن يكون عليه دليل قاطع؛ ولا دليل صحيح في ذلك إلا أنهم سمعوه، من رسول الله صلَّى الله عليه، ولا يجب إذا لم ينقل أن لا يكون صحيحًا، لأن الإجماع الذي ذكرناه قد أغنى عن نقله؛ لأنه أبلغ في الشُّهرة من كل خبر ينقل، فإن كان لا

يمتنع أن يكون إجماعهم على بعض الأخبار المروية في ذلك، في باب الاجتهاد، مما يثبت أنه صلّى الله عليه، جعل للمجتهد الأجْر في الصواب أكثر من الأجْر في الخطأ بقراره صلّى الله عليه، يذكر الخطأ في ذلك خطأ القصد لا خطأ الفعل؛ لأنه لا يمتنع أن يكون أحدهما أعظم رتبة فإذا أصابه كثر أجْره، وإذا أخطأ فأصاب ما دونه قَلَّ أجْره، لكنّا وإن جوَّزنا ذلك فنحن لا نقطع به على وجه، لأنه ذكر أخبار آحاد، فلا يمتنع أن يكونوا أجمعوا لأجل غيره. وقد بيَّنّا ما رُوِيَ عنهم، من الإنكار، كنحو ما رُوِيَ عن «ابن عباس» «ألا يتقي الله زيد بن ثابت»، وقوله: «مَن شاء باهلته» إلا ما جرى هذا المجرى لا يقدح فيما قلناه؛ لأنه تطرَّق إلى إبطال ما نعلمه بالأمر المحتمل، وذلك لا يصحّ لأنه لم يذكر ما لأجله قال: ألا يتقي الله ويحتمل أن يكون قال ذلك مظهرًا لتصويب طريقته، مخطئًا لمَن خطأه في ذلك، ذاكِرًا زيد بن ثابت على طريق الشرط، لأمر بلغه عنه، لا على طريق القطع؛ ولا بدَّ من ذلك مع الذي نعرفه من تعظيم ابن عباس له، وتعظيمه لابن عباس. وكذلك القول في باب العول، فإن كان يعظم سائر الصحابة، مع مخالفتهم له في ذلك؛ فلا بدَّ من أن نتأوّله، على ما قدَّمناه، أو يبطل التعلّق به للتواتر المعتمد. ولا فرق بين مَن تعلق بذلك، وبين مَن تعلّق بالأخبار المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام، في باب الإمامة، فكما أنّا نُبطِلها بالأمر الظاهر المتواتر من حالهم مع أبي بكر وعمر، فكذلك القول فيما قدَّمناه؛ وكما نفرِّق بين حاله. . . . .[1] وحاله مع معونة بالأمور الظاهرة، فكذلك نفرِّق بين هذا الجنس من الاختلاف، وبين ما خطأ بعضهم بعضًا فيه، بالأمور المنقولة عنهم في هذا الباب.

[في بيان أن الصحابة كانوا يعملون بالرأي والاجتهاد في بعض المواقف]

وأحد ما يدلّ على ذلك ما ثبت عنهم من القول بالرأي، والرجوع من رأي إلى رأي، مع التوقّف في أنه خطأ أو صواب؛ وذلك لا يصحّ إلا على قولنا بالاجتهاد، لأنه لو كان الحق في واحد لكان الواحد من ذلك هو الحق،

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فكان لا يُضاف جميعه إلى الرأي، وكان يقع الاعتراض عليه، ونقض الحكم والفتاوى فيه.

[في بيان أن الصحابة كانوا يجوّزون الخلاف]

وأحد ما يدلّ على ذلك ما ثبت أنهم يولون مَن خالفهم في الأحكام، ويسوّغون له أن يحكم بما يخالف مذهبهم، ويُفتي بخلاف طريقتهم، بل كانوا ربما أحالوا بالفتاوى على غيرهم، واستعفَوا من الاجتهاد فيه، مع تجويزهم المخالفة؛ وذلك لا يصحّ فيما الحق فيه واحد؛ بل الواجب الامتناع الشديد من ذلك.

[في بيان أن الصحابة كانوا لا يفسقون المخالف]

وأحد ما يدلّ على ذلك؛ أنه لو كان الحق في واحد من ذلك، وقد اختلفت آراؤهم في هذه المسائل، ومعلوم من حال الخطأ فيها أن يعظم، لأنه يزيد على شيء قد [غيره فيأثم أو عصى بها] فقد كان الواجب أن يكون فيهم مَن يفسق. وقد ثبت بُطلان ذلك على طريق الجملة، وعلى طريق التخيير، وهذا يثبت صحة ما قلناه.

وليس لأحد أن يقول: إن ذلك لا يجب فيما طريقه التأويل؛ لأنه يُوجِب أن لا يفسق الخوارج في مذاهبهم، من حيث التأويل؛ وهذا في نهاية الفساد.

[في بيان أن أحوال الاجتهاد تؤكد صوابية كل مجتهد]

وأحد ما يدلّ على ذلك أنّا إذا اعتبرنا الطرق في هذه المسائل وجدناها متفاوتة ولا يجوز في الحق أن يكون طريقه مقارنًا لطريق الباطل؛ وهذا يبيِّن أن كِلاهما حق، وهذا يبيِّن عند أهل الاجتهاد، ويدلّ على ما بيَّنّاه: أنه لو كان الحق في واحد كان لا بدَّ من دليل؛ لأنه لا يجوز أن يكلَّف ما لا يدلّ عليه إذا كان من هذا الباب، ولا يجوز أن لا يكون لنا طريق إلى معرفة ذلك الدليل؛ لأن تعذّر ذلك بمنزلة فَقْد الدليل أصلًا؛ وإذا صحَّ ذلك فقد كان يجب فيما

أصابه أن يكون مُصيبًا مؤدِّيًا ما كلّف، ومَن أخطأه أن يكون مخطئًا تارِكًا لما كلّف؛ وأن يكون الفصل بين الأمرين واضحًا، فيصحّ أن يعلم المكلّف أنه قد أدّى ما وجب عليه، إذا كان مصيبًا، وأن يعلم المخطىء الوجه في خطأ ما أقدَم عليه، ليزول عنه، وينتقل إلى الحق، وإلا حلَّ ذلك محل تكليف ما لا يطيق. وقد علمنا أن الحال في مسائل الاجتهاد بخلاف ذلك، فيجب. . . . .[1] ما ذكرناه.

يتلوه. . . وليس لأحد أن يقول: ما الذي يمنع من التكليف.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيِّدنا محمد نبيِّه وآله الطاهرين.

[في بيان أن على المكَلَّف السعي لمعرفة التكليف ولذلك يجتهد]

وليس لأحد أن يقول: ما الذي يمنع من التكليف على هذا الحدّ، لغموض دليله، فيصير لغموضه مُوجِبًا لكون المكلَّف معذورًا، وإن كان مخطئًا؛ وهذا هو الذي يذهب إليه أكثر الفقهاء؛ لأنهم يزعمون أن على الصواب دليلًا قائمًا؛ لكنه غامض، فيقوى اشتباهه بالشُّبهة، ويتعذَّر سَبْره إلا بشدَّة، فيكون المخطىء معذورًا لهذه العلة، وإن كان على الصواب دليل؛ وذلك لأن المُعتَبَر في هذا الباب أن يكون عليه دليل؛ وغامضه كواضحه، في أن العادل عنه يكون مخطئًا؛ وفي أنه لا بدَّ من أن يتميَّز للمكلَّف، حتى يمكنه أن يفصل بين أن يكون فيما بما وجب عليه، أو مُخِلًّا بذلك؛ ومتى لم يكن متمكِّنًا من ذلك لم يجز أن يُكَلَّف؛ ولهذه الجملة أوجبنا في الخاطر الوارد على المكلَّف أنه لا بدَّ من الأدلة، وترتبها للمكلّف لتزول عنه الشُّبهة؛ فلا بدَّ على هذه الطريقة من أن يبيِّن، جلَّ وعزَّ، طريق الأدلة لتميّز عن الشُّبهة، على وجه يمكن جميع المكلَّفين التطرّق إلى معرفتها، وإذا صحَّ ذلك فلا بدَّ من أن يكون العادل مخطئًا؛ وفي حُكم مَن عدل عن الدليل الواضح.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يبيّن ذلك أن في جملة مسائل التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، ما ينتهي إلى مواضع تغمض، ولم يوجِب ذلك أن يكون المكلّف معذورًا في العدول عنه؛ بل لا بدَّ من تخطئته، وتضليله، بحسب موقع الخطأ فيه؛ وكذلك القول في هذه المسائل.

يبيِّن ذلك: أنه لا بدَّ على هذا القول من أن يكون المكلّف مأمورًا بما هو صواب، منهيًا عن الخطأ، وكل خطأ ثبت النهي عنه فإنه مُحَرَّم قبيح، فلا بدَّ من أن يبلغ مبلغ الفسق، إذا كان قدره قدر ما دلَّ الدليل على أنه كبير؛ وربما بلغ حدَّ الكفر؛ وما هذه حاله لا بدَّ من أن يستحق العقاب عليه، ويعلم ذلك من حاله إذا كان كبيرًا، فتلزمه التوبة والتحرّز. وكذلك متى جوّز أن يكون كبيرًا فلا بدَّ من ذلك فيه، فلا يجوز فيما هذه حاله أن يكون معذورًا فيه.

[في بيان أن المكلَّف غير معذور إذا قدر على الاجتهاد ولم يفعل]

فإن قيل: أليس قد كلّف الله سبحانه التوجّه إلى القبلة، والمخطىء لذلك إذا كانت مشكلة عليه معذور. وكذلك فقد ألزم إصابة الكافر في الاجتهاد، والمخطىء معذور، إلى كثير من هذا الجنس، فجوّزوا مثله في الاجتهاد.

قيل له: إن مَن عميت عليه القبلة لم يُكَلَّف إلا التوجّه إلى الجهة التي يغلب على ظنّه أنها أقرب الجهات إلى القِبلَة، ومتى فعل ذلك فقد أدَّى إلى ما كُلِّف، وليس له دليل على ذلك، والحال فيه كالحال فيما قدَّمناه، بل أن يجعل مقودًا له أولى؛ لأن المُتعالِم من مذاهب الجميع أنهم يصوِّبون المختلفين في القِبلَة، إذا وفى كل واحد منهم الاجتهاد حقه؛ ومرادهم بوصف أحدهم أنه أخطأ مما لا يؤثّر عندهم في أنه مصيب في الفعل مؤدٍّ لما كُلِّف؛ فمرادهم لا يناقض ذلك؛ وهو أنه عدل باجتهاده عن جهة القِبلَة، ولم يتفق له ذلك؛ وهكذا يُقال فيمن أخطأ في رميه نفس الكافر؛ لأنه لا يذمّ بذلك، ويمدح على ما فعل، إذا وَفَى الاجتهاد حقه. فمَن أوهم أنه لم تقع رميته

على موافقة قصده، كما قيل أخطأ إذا رمى الهدف فأصاب إنسانًا، كذلك القول، في سائر ما يتصل بالاجتهاد، من التقويم والتقدير، وما يحكم به الحكمان في جزاء الصيد وغيره.

[في بيان الدلالة على صوابية الاجتهاد]

فإن قيل: أليس فيمن خالفكم مَن يزعم أن على هذا الحق دليلًا قائمًا، وأنه واضح، فإن خلافه خطأ حتى يفسخ حُكم الحاكم به، على ما حُكِي عن «الأصم»(١) و«المريسي»(٢) وغيرهما، ويزعمون أن ذلك بمنزلة الاختلاف في الوعيد، على المرجئة(٣)، أو الخوارج ويضلِّلون فيه، فما الذي يُبطِل ما قالوه؟

قيل لهم: إنهم بنوا ذلك على أن الاجتهاد فاسد؛ لأنه يعتدّ باجتهاد فإذا بَطُل ذلك بَطُل ما توهمتموه؛ ووجب صحة ما ذكرناه، وإن كان مذهبهم خارجًا عن الإجماع المتقادِم في الصحابة والتابعين ومَن بعدهم. على أن فسخ الحكم لا يُوجِب أنه وقع خطأ، لأن الحاكم قد يوفِّي الاجتهاد حقه، ويلزم مع ذلك فسخ حكمه؛ وعلى هذا الوجه يحمل قول الشافعي وغيره، في وجوب الإعادة على مَن أخطأ جهة القِبلَة؛ لأنه وإن أوجب الإعادة فقد صوَّبه فيما فعل.

وقد بيَّنَّا أن الإعادة فرض بأن لا تقتضي أن الأول وقع فاسدًا، لصحة دخوله فيما لم يكلّفه المرء فيما يكون مُصيبًا؛ لصحة دخوله في الخطأ؛ على أن

(١) عبد الرحمٰن بن كيسان، أبو بكر الأصم، فقيه معتزلي مفسّر، له «مقالات» في الأصول وله «تفسير» وُصِف بأنه عجيب، ومناظرات مع العلّاف. وقمنا منذ مدة، بإعادة بناء تفسيره، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. (طبقات المعتزلة ص ٥٦؛ لسان الميزان ٣/ ٤٢٧؛ فضل الاعتزال ص ٢٨٧).

(٢) بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمٰن المريسي، أبو عبد الرحمٰن: فقيه معتزلي، عارف بالفلسفة، يُرمَى بالزندقة، وهو رأس الطائفة «المريسية» القائلة بالإرجاء، له تصانيف، توفي سنة ٨٣٣ م. (وفيات الأعيان ١/ ٩١؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٢٨؛ تاريخ بغداد ٧/ ٥٦؛ ميزان الاعتدال ١/ ١٥٠).

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ١٠ من هذا الجزء.

المُتعالِم من مذاهب الفقهاء، المتقدمين أنهم كانوا لا يفسخون أحكام مَن خالفهم، مع التمكّن الشديد، كما كانوا لا يمنعونه من الحكم بخلاف مذهبهم؛ وأنهم أجروا ذلك مجرى سائر ما يتبع الظن، من صحة ما ذهبوا إليه من قِيَم المُتلَفات، وتقدير المنفقات، إلى ما شاكله، وذلك يمنع من صحة ما ذهبوا إليه، ويلزم مَن سلك هذه الطريقة أن يضلل الصحابة في مسائل الجدّ، والحرام، وغير ذلك. وهذا خارج من الإجماع.

وأما ما حُكِي عمَّن يقول من أصحاب «الشافعي» وغيره: إن الحق في واحد؛ من هذه الأقاويل فمَن أصابه فهو مُصيب؛ ومَن نظر وأخطأ، وقصده طلب الحق؛ ولم يعدل تعمّدًا عن معرفته فهو معذور؛ وإن كان مخطئًا، فإنه يلزم عليه أن يكون الخارجي في مذهبه معذورًا؛ لأنه لم يعدل عن الحق تعمّدًا وقصد درك الحق، واجتهد فيه؛ وكذلك القول في سائر المُبطلين ومتى قالوا فيهم بالتضليل والتخطئة فأزالوا عنهم العذر لزمهم مثله في هذه المسائل؟

[في بيان الدلالة على أن الاجتهاد يتناول الكبائر أيضًا]

فإن قالوا: إن الخطأ فيه هذه المسائل من باب الصغائر، فهو مُخالف لما ذكرتم فهذا يُوجِب عليهم أن يكونوا عالِمين بالصغائر، وأن يكون جلَّ وعزَّ، بيَّنها ودلَّ عليها؛ وهذا يُوجِب الإغراء بفِعْلها؛ فما الذي يمنعهم، على هذه الطريقة، أن يقولوا: إن مَن تعمَّد، في هذه المسائل أن يخطىء، إنه معذور أيضًا؛ لأنه من باب الصغائر.

فإن قالوا: إنما يكون من هذا الباب، إذا لم يتعمَّد، واشتبه عليه الدليل، فهذا يُوجِب عليه مثله، في سائر هذه المذاهب؛ لأن العلَّة واحدة، ومتى تركوا هذه الطريقة لزمهم أن نفس الخطأ هو صغير تعمّده المخطىء أو اشتبه عليه، ومتى قالوا ذلك لزمهم ما قدَّمناه. على أن قد بيَّنَّا أن في هذه المسائل ما يتعلق بالدماء والفروج، والأموال العظيمة، فكيف يسوّغ فيها ما ذكروه؟ ولئن ساغ ذلك ليسوغنَّ لمَن يخاف الإمامة والوعيد مثله.

[في بيان الرّدّ على بعض الشُّبُهات حول الاجتهاد]

فأما مَن قال منهم: إن الحق في واحد، لكنه لا يميّز الدليل من الشُّبْهة، ولا يعرف المُصيب من المُبطِل ويجوز في غيره أن يكون هو المُصيب للدليل دونه، كما يجوز ذلك في نفسه فالواجب أن يعرف مَن هذه طريقته الأصل في كيفية التكليف، وأنه جلَّ وعزَّ، لا يجوز أن يكلّف أمرًا نصب عليه الدليل، دون أمر دلَّ على قُبحه إلا والمكلَّف يصحّ أن ينظر دليله ويميِّزه من غيره؛ ومتى جوّزوا التكليف على خلاف هذا الوجه لم يمكنهم الثقة بالفصل بين الحق والباطل، ولزمهم مثله في مسائل الأصول؛ ولزمهم تكليف ما لا يُطاق؛ ولم ينفصلوا في ذلك عمّا حُكِيَ عن «مويس بن عمران» أنه جلَّ وعزَّ، يجوز أن يكلّف أن يعمل العالِم على ما يقع في خاطره ويختاره، من حيث جعله معصومًا مُوجِبًا؛ بل هذا القول أقرب إلى الصواب لأنه [. . . . .][1] في ذلك على دليل، يُجريه مجرى الجملة؛ وهو أنه جلَّ وعزَّ، علم أنه لا يختار في المستقبل إلا الحق والصواب، فجعل التحريم والتحليل إليه؛ وهذا القائل لم يرجع فيما ذكره إلى دليل يميِّزه، لا على الجملة ولا على التفصيل. وهذه الطائفة إذا قالت: إنّا نعلم بأن ظهر من المجتهدين مخطىء فإن لم نعيِّنه يلزمهم ذلك في الأربعة، ويلزمهم في كثير مما اختلفوا فيه أن يخطئوا بعضهم، ويضلِّلوهم، وإن لم يُعينوه. وهذا خروج من الإجماع، ولمثل هذه الشُّبهة ذهب على كثير من الناس طريقة الإكفار، فزعم أن المتأوّل لا يكفر ولا يضلل؛ وأجروا الأصول في الاجتهاد مجرى الفروع. ولمثله ذهب مَن خالفنا في المعارف عن الحق، فزعم أن العبد معذور في كل ما يُقدِم عليه، إذا لم يتعمَّد خلاف ما يعلمه، وإذا كانت هذه المذاهب ظاهرة الفساد، لما بيَّن من الأدلة، في غير موضع فكذلك القول في هذه المسائل.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان أن أحوال المسائل تحدد جواز الاجتهاد أو عدم جوازه]

فإن قال: هذه الطريقة لازمة لكم فيما تزعمون من هذه المسائل أن الحق في واحد منها.

قيل له: إنّا فيما سألت عنه نبيِّن طريق الدليل ونميِّزه من غيره، كما نبيِّن ذلك في سائر المذاهب، وقد بيَّنَّا أن الذي ذهبت إليه بخلاف هذه الطريقة؛ وعلى هذا الوجه جرى أمر الصحابة، رحمهم الله، لأنهم ميَّزوا بين المسائل فخطئوا في بعضها دون بعض وأنكروا على مَن خالفهم في بعضها، وقد بيَّنَّا في أصول الفقه أن الشافعي يوافق في هذا الباب، لكنه يقسم المسائل في الاجتهاد؛ فما كان من باب الأخبار الظاهرة أو القياس الذي يقع على معنى يتجلى يجعل الحق في واحد منه؛ وما كان من باب غَلَبَة الأشباه، واختلاف الأخبار يصوّب سائر المجتهدين. وهذا [من فيما صنّفه يلحق إبطال الاستحسان وجُمَّاع العلم، وغير ذلك من كيفية الخبر نطلق القول بأنه أدَّى ما كلّف، ويشبه ذلك بالقِبلَة وهو في ألفاظه] أن أحدهما قد أخطأ مع نصه على أنه قد أدَّى ما كلّف، ولا يمكن حمل ذلك إلا على أنه أخطأ ما هو الأولى والأشبه، وما قدَّره في نفسه، إلى سائر ما يتأوَّل في هذا الباب.

فأما ما يُحكَى عنهم أن كل واحد منهما مُصيب في الاجتهاد، وأحدهما أصاب المجتهد، وأخطأه الآخر، وخطؤه معذور، فمن ركيك ما يذكر في ذلك؛ لأن الخطأ في المجتهد فيه مع الإصابة في الاجتهاد لا يصحّ في التكليف؛ كما أن الخطأ في المذهب مع إصابة النظر في الدليل لا يصحّ في التكليف... يبيِّن ذلك أن المجتهد فيه الذي هو الفعل تابع للاجتهاد؛ ولهذا يلزمه أن يعمل بحسب اجتهاده؛ فإذا كان كذلك لم يجُز أن يكون مُصيبًا في الاجتهاد مخطئًا في المجتهد فيه، إلا أن يُراد بالخطأ ما قدَّمنا ذكره، فيكون الخلاف في عبارة، وليس هذا طريقة القوم؛ فلذلك استبعدنا ما ذهبوا إليه.

[في بيان صوابية المجتهد إذا عمل بالدليل المتوفّر]

فإن قالوا: أليس المرء إذا طلب العبد الآبِق يكون مُصيبًا في اجتهاده، وإن أخطأ العبد ولم يجده؛ ومَن وجده يكون مُصيبًا في الأمرين؟ فجوّزوا مثل ذلك في مسائل الاجتهاد.

قيل له: إن الطالب للعبد الآبق لم يكلّف إلا ما فعل؛ لأنه ليس من الباب الذي عليه دليل؛ وإنما كلّف في طلبه أقرب الوجوه، في غالب ظنه، فقد أصاب في الاجتهاد والمجتهد فيه جميعًا؛ وكذلك القول فيمن أصاب غير العدو، فإن كانت مسائل الاجتهاد بهذه المنزلة فقولوا: إن كل مجتهد فيها مُصيب في الأمرين جميعًا... يبيِّن ذلك أن وجود العبد الآبِق يتعلق بالعلم الضروري، فلا يصحّ دخوله تحت التكليف إلا عند المشاهدة؛ فإذا كانت لم تحصل إلا لأحدهما لم يجز أن يكلّف سواه، فكيف يصحّ أن يُقال في الآخر: إنه أخطأ؛ وليس كذلك حال مسائل الاجتهاد؛ لأن الحق إن كان في واحد منها فلا بدَّ من أن يكون عليه دليل؛ وهذا يُوجِب أن مَن سلكه قد أصاب في الاجتهاد والمجتهد فيه، ومَن عدل فقد أخطأ في الأمرين.

فإن قالوا: أردنا بالاجتهاد قصد المجتهد إلى إصابة الحق.

قيل له: فهذا يُوجِب عليكم في سائر المُخالفين أن يكونوا مُصيبين في الاجتهاد؛ لأن هذا القصد حاصِل في جميعهم.

وبعد... فإن كان على الحق دليل فمَن قصد إلى غير الدليل وسلكه وعمل به فقصده باطل قبيح، فكيف يُقال: إنه مُصيب لمكان هذا القصد، الذي هو باطِل في نفسه!!

[في بيان أن كثير من العبادات تتعلق بغالب الظن، حالها كحال الاجتهاد]

فإن قال: أليس قصد الإنسان إلى إصابة الحق حسن على كل حال؟

قيل له: إذا كان في أمر مخصوص، فتعلق بضدّه، بطريقة مخصوصة لم يجب ما ذكرته. وهنا....[1] له قولنا: إن العزم على أداء الواجبات حسن؛

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

لكنه إذا. . . . .[1] فعزم على أداء واجب هو قبيح في نفسه، لكنه اعتقده حقًّا وواجبًا، فعزمه باطل، ومَن ضمَّ باطلًا إلى باطل لم يجز أن يجعل بذلك معذورًا؛ لأنه أسوأ حالًا ممَّن انفرد بأحد الباطلين؛ فيجب على مذهب القوم أن يكون بهذا القصد مخطئا، وبالاعتقاد مخطئًا، وبالفكر في الشُّبهة مخطئًا، وبنفس الفعل مخطئًا؛ فكيف يُقال فيمن هذه حاله إنه مصيب في الاجتهاد!

فأما مَن يزعم أن الحق في واحد، لأن التكليف لا يتعلق بغالب الظن، كما لا يتعلق بالهوى والشهوة، والحَدَس والتنجيث. ولو كان كل مجتهد مُصيبًا لكان التكليف في ذلك متعلقًا بغالب الظن، فقوله يتناقض بما قدَّمناه؛ من قبل، من تعلّق كثير من العبادات بغالب الظن، من حيث لا يمكن فيه مُدافعة، ومتى جاز ذلك جاز مثله في هذه المسائل؛ ومتى قال: إنه لا طريقة للظن في هذا الباب فإنها ليس في بابها من سائر ما يعرف به في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وغير ذلك. ومتى قال في هذه الأمور: إنها وإن تعلَّقت بغالب الظن وهناك دليل قاطع يقتضي العمل بما يقتضيه غالب الظن أريناه مثل ذلك في مسائل الاجتهاد؛ لأنّا قد دللنا بالإجماع وغيره على أنه صواب. فالقائل بما يقتضيه غالب الظن يكون مقدِّمًا على ما دلَّ الدليل عليه، بمثل ما شرحناه من قبل.

فصل في بيان الكلام في الأشبه وما يتصل بذلك

[في بيان حال الأشبه وعلاقته بالاجتهاد]

اعلم. . . أن الخلاف في هذا الباب إنما يصحّ ممَّن يقول إن كل مجتهد مُصيب. واختلفوا في ذلك؛ فقال بعضهم: إن في الاجتهاد مطلوبًا لولاه لَما صحَّ التعبّد به؛ كما أن في طلب القِبلَة مطلوبًا لولاه لَما صحَّ التعبّد، وكما أن في رمي الكافر مطلوبًا لولاه لَما صحَّ التعبّد برميه؛ قالوا: ولأُولي النظر طلب، فلا بدَّ من مطلوب، ولا يجوز أن يكون الظن؛ لأن الحكم إنما للفعل فيه تعلّق؛ فلا بدَّ من مطلوب وذلك يُوجِب إثبات مثله في هذا الباب.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

قالوا: ولا بدَّ مع ذلك من القول بأن مَن لم يُصِبْه فقد أدَّى ما كُلِّف، فلا يتمّ مع ذلك القول بأن على الأشبه دليلًا، فإذا لم يكن عليه دليل، فمَن أصابه فقد أدَّى ما كُلِّف، وأصاب مع ذلك الأشبه، ومَن لم يُصِبْه فقد أدَّى ما كُلِّف، وأخطأ الأشبه، ويُوصَف بذلك على طريق الذّمّ لا [من] أنه فعل قبيحًا، كما يُوصَف القائل خطأ بأنه مخطىء في قيله، لا على طريقة الذّمّ؛ ولا بدَّ مَن أصاب الأشبه أن يكون له مزية، في باب الثواب، ويكون قوله صلَّى الله عليه: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجْران؛ وإذا اجتهد فأخطأ فله أجْر»[١] محمولًا على هذا الوجه. وقد رُوِيَ «إذا اجتهد فأصاب فله عشر حسنات»[٢].

قالوا: ولا يمكن أن يقال في الأشبه إنه عين قائمة؛ لأن ذلك إنما يتأتّى في القِبلَة دون المذاهب؛ فلا بدَّ من أن نقول: إن المراد بذلك الأمر الذي لو نصّ، جلَّ وعزَّ، على الحكم، كان لا ينصّ إلا عليه. ويجري ذلك في بابه مجرى اجتهاد المُكَفِّر فيما خُيِّر فيه من الكَفَّارات، مع تمكّنه منها أجمع؛ لأنه قد يُصيب ما هو الأنفع والأفضل وقد يصيب سواه، فيصحّ أن يكون لأحدهما مزية إلى الآخر، وإن كان قد أدَّيا ما كُلِّفا. وهذه طريقة معروفة، وهي التي حكاها «أبو عبد الله» عن «أبي الحسن». وكان «أبو الحسن» يزعم أنه مذهب أهل العراق. وكان «أبو حامد»[٣] من جملة أصحاب الشافعي، يزعم أن هذا المذهب هو قول الشافعيّ. ويستشهد على صحته بأمور يذكرها، وينصره ببعض ما ذكرناه من الخبر وغيره. وقد حُكِي عن «أبي علي» أن في مسائل الاجتهاد ما هو الأشبه عند الله، جلَّ وعزَّ؛ وأن المكلّف إنما كلّف الأشبه عنده، وفي غالب ظنه؛ فإن وافق ذلك كان أفضل، وإن لم يوافقه فقد أدَّى ما كلّف. وكان «أبو إسحاق» يميل إلى هذه الطريقة، لكنه كان يثبت الأشبه على هذا قطعًا، وكان يجوز ذلك ألّا بُدَّ من تجويزه ليصحّ من المكلّف طلب ذلك، ولا يحتاج في هذا الباب إلى القطع، بل التجويز فيه مُقنِع؛ والذي ذكره في سائر كتبه ما

---

(١) تقدم بهذا اللفظ قبل صفحات. (٢) لم أجده بهذا اللفظ.

(٣) أحمد بن محمد بن إسحٰق النجار: من المعتزلة، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى، الطبقة الثانية عشرة ص ١١٨).

يقول «أبو هاشم» من أن الذي كلَّفه المجتهد ليس إلا فكر مخصوص، مع أمارات مخصوصة، فيحصل عنده غالب الظن الذي يقتضي أن هذا الفرع بأن يجري حكم هذا الأصل فيه أولى؛ ويلزمه عند هذا الظن العمل، إن حلَّ وقت الحادثة به، أو أن يُفتي غيره، أو يحكم على حسب ما تعبّد به. فإن أُريد الأشبه المطلوب ما ذكرناه من غَلَبَة الظن، الذي يصل إليه بالفكر، في الأمارات فصحيح معقول، أو كون الحكم تابعًا له معقول، وإن أُريد بالأشبه غير ذلك فهو إثبات ما لا يعقل، وما لا دليل عليه. وبيَّن ذلك بالكلام في مسألة الرِّبا، واختلاف الناس فيه، وأنه لا مِزية لبعض على بعض، فكيف يثبت بعضهم مُصيبًا للأشبه عند الله، دون الآخرين، في معنى إضافة الأشبه إلى الله.

[في بيان بعض شبه المخالف]

فإن قالوا: إنما يُضاف ذلك إليه لأنه لو نصّ على الحكم ما كان ينصّ إلا عليه.

قيل: من أين لك ذلك، بل ما أنكرت من أنه لو نصّ ما كان ينص إلا على ما يطابق الاجتهاد، فيلزم كل واحد منهم ما يؤدِّيه اجتهاده إليه، على أن يصدر، جلَّ وعزَّ، على الحكم، من غير أن يقع الاجتهاد، فإن كان على طريقة مخصوصة فذلك غير دالٍّ على ما هو الكلام في التعبّد بشرط الاجتهاد؛ فكيف يصحّ أن يستدلّ بأحدهما على الآخر؛ ولو جاز أن يقال في هذه المسائل بالأشبه، ولا يُقال ما ذكرناه لجاز مثله في سائر ما يتبع غالب الظن، من قِيَم المُتلَفات وتقدير النفقات وغير ذلك، مما يتعلق التكليف العقلي به، فإن أوجب في ذلك أجمع أن يقال: إن التكليف لا يُعَدّ وما ذكرناه، من فكر يتبعه الظن، وظنٍّ يتبعه العمل، فكذلك القول في سائر الاجتهاد. وهذه المسألة من جملة ما يدَّعي مَن خالفنا فيه ما لا يعقل من المذاهب، فهو بمنزلة خلاف مَن يدَّعي الطبائع، فيما يقع من الأفعال، وإن لم يثبتها معقولة، و.....[1] حسبوا من القول أن لا مزية لمجتهد على مجتهد. ولو علموا أن الصحيح ليس إلا ذلك

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

في طريقة التكليف؛ وإن صحَّ أن لا يكون لأحدهما مزية في باب الثواب، كما يكون أحد العملين أعظم ثوابًا من الآخر لفضل مشقَّة ولِعِظَم موقع، لعدلوا عن قولهم، وعلموا أن الصحيح ما ذكرناه؛ وهكذا نقول في القِبلة: إن أحدًا من المجتهدين لم يكلّف إصابتها، وإنما كُلِّف جميعهم الفكر في الأمارات، وغالب الظن، وأن يعمل في التوجّه ما يطابقه؛ فالحال فيها كالحال في مسائل الاجتهاد، ولكن هذا التعبّد في القِبلَة لا يصحّ إلا وهناك عين قائمة، لتصحّ طريقة الأمارة، ولو أن الأمارة صحَّت من دونه كان لا يمتنع ذلك في القِبلَة، التي لا بدَّ منها في هذا الباب، بمنزلة الأصول في المسائل الاجتهادية التي لا بدَّ منها في صحة الأمارات، فإن أراد المُريد بالعين القائمة، والأمر المطلوب، والأشبه عند الله، أحكام الأصول فذلك غير ممتنع؛ فأما أن يريد غيره فبعيد من الوجه الذي ذكرناه؛ وكذلك القول في خطأ الرَّامي للكافِر، وفيما عداها في المسائل، فلا وجه للإطالة بذِكرها.

فأما المروي عنه، صلّى الله عليه، من قوله: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجْران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجْر» فهو سديد؛ إن صحَّ على ما ذكرناه من المذهب؛ لأنه قد يجوز أن يكون مخطئًا ما هو الأنفع، وإن لم يُكَلَّف إلا ما فعله، فينقص أجْره، عن أجْر غيره، كما ينقص أجْر المكفِّر، إذا اختار الإطعام، عن أجْر مَن اختار العتق؛ وإن كان كل واحد منهما متضمِّنًا لما كلّف. وقد يجوز أن يكون المراد مَن أصاب طريقة في الاجتهاد، هي أقرب إلى سُنَّة مَرويَّة عن أحد الصحابة فله من الأجْر ما ليس لمن أخطأ وإن أدَّى ما كُلِّف. وقد قال «الشافعي»: إن أدنى منازل المخطىء أن يَسلَم من العقاب؛ فكيف يصحّ أن يستحق الثواب؛ وهذا أقوى في أن قولنا: إن كل مجتهد مُصيب، وأنه تأوَّل ذلك على أنه أخطأ أولى الاجتهادين، وإن كان قد أدَّى ما كلّف، فلذلك استحقّ الثواب عليه، وهذا الخبر وأشكاله إذا صحَّ فهو قوي في الدلالة على قولنا، لأن صلَّى الله عليه، أثبت لهما على اختلاف قولهما وحُكمهما الأجْر فيما فعلاه؛ ولا يصحّ مع ذلك أن يكون أحدهما مخطئًا، وما رُوِيَ عنه من تصويبه «معاذًا» في أن يجتهد رأيه عند عدم النص يدلّ على ما قلناه.

الكلام في خبر الواحد

اختلف الناس فيما لا تعلم صحته من الأخبار إذا اختصَّت بشرائط؛ فمنهم مَن قال: لا يجوز أن يتعبَّد الله، عزَّ وجلَّ، في العمل بذلك مع تجويز كونه غلطًا؛ وإنما يتعبَّد بالعمل بما يسمع من الرسول، عليه السلام، ويعلم أنه قاله بالنقل الصحيح.

ومنهم مَن قال: يجوز التعبّد به؛ لكنه قال: لا دليل يقتضي ذلك، فنحن على مُوجِب العقل على المنع منه.

ومنهم مَن قال: إن التعبّد ورد به. ثم اختلفوا فمنهم مَن قال: بخبر الاثنين حكاه «الجاحظ»[1]؛ وهو مذهب «أبي علي»: ويجريه مجرى الشهادات.

ومنهم مَن قال: إن التعبّد ورد بخبر الواحد، إذا كان على أوصاف؛ وكان المنقول على شرائط؛ وهو مذهب الفقهاء، وإن اختلفوا في شروطه، وأوصافه، وما يتصل به من التفريع؛ فهذه جملة الخلاف في هذا الباب؛ ولا خلاف بين القائلين بخبر الواحد، في أنه يعتبر النقل إلى أن ينتهي إلى الرسول، عليه السلام؛ فمَن يقول بالاثنين يُوجِب استمرار النقل فيه على هذا الحدّ؛ وكذلك مَن يقول بالواحد، ويُوجِبون حصول الشرائط في جميع النَّاقِلين؛ وإنما اختلفوا في: هل يشترط في وجوب العمل بذلك، أن يظهر المُخبِر متى سمع منه، أو يجوز أن يرسل، إذا كان معه؟ ففيهم مَن عمل على المراسيل، على شرائط. ومنهم مَن منع من ذلك إلا أن يقترن به ما يؤيِّده. ومنهم مَن منع منه أصلًا؛ ولم يختلفوا في أنه لا يعمل بذلك إذا كان ذلك

---

(١) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة، من تصانيفه: الحيوان، البيان والتبيين، التاج، البخلاء، مسائل القرآن، المحاسن والأضداد. توفي سنة ٨٦٩ م. (إرشاد الأريب ٦/ ٥٦ ـ ٨٠؛ الوفيات ١/ ٣٨٨؛ أمراء البيان ص ٣١١ ـ ٤٨٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٨).

الحكم لم.....[(١)] وإنما يعتدّ بالواحد الذي هو من.....[(١)] الذي هو من باب العمل ولذلك لم يختلفوا في أن خبر الواحد إنما يعمل به في الأحكام، دون الحقوق والمعاملات لأنهم.....[(١)] إن أجازوا قبول خبر الواحد في..... ذلك فبقي.....[(١)]. وكذلك قسمنا الأخبار فجعلناها على أربعة أضرب:

أحدها: ما تثبت به الحقوق؛ وما يجري مجراها.

والآخر: ما تثبت الأحكام وما شاكلها.....[(١)] والآحاد.

والآخر: ما تثبت به الحقوق الحاضرة كالمعاملات وغيرها، وسمَّيناه.....[(١)] بالمعاملات، ولم.....[(١)] شرائط خبر الواحد؛ بل عملنا فيه على ما تقتضيه.

وطريقة العقل، أو على ما ورد الشرع. ثم اختلفوا في.....[(١)] التي لها يَرِد خبر الواحد، كما اختلفوا في شروط قبوله؛ وفي موضع قبوله؛ واختلفوا في صفات المخبر، على الجملة وعلى التفصيل جميعًا، لأنهم وإن ادّعوا.....[(١)] العباد.....[(١)] في......[(١)] من القول......[(١)] في سائر.....[(١)]. واختلفوا في الخبر إذا تعارض وتنافى ما الذي يحمل على القبيح، وما الذي.....[(١)] وما الذي يعمل به على الوجه الذي يجوز أن يعمل به كالاختلاف المُباح. وما شروطه؟ وما الذي لا يعمل به؛ وإذا لم يعمل به فهل يبطل أو يطلب ترجيحه، أو يكون المكلّف مخيَّرًا، وغير ذلك مما قد اختلفوا فيه.....[(١)] ففي تبيين الكلام في أصوله، والسير في فروعه إلى.....[(١)] وخبره.

فصل في جواز وُرُود التعبّد بخبر الواحد

القوم على التعبّد به في الخبر الذي لا تعلم صحته، أن يعمل به إذا كان مختصًّا بشرائط؛ فأما أن يعتقد ما يقوله ويقطع عليه فلا يجوز.....[(١)] ولذلك

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

لم يجز.....[1] بخبر الواحد، فيما طريقه العلم، وجوّزناه فيما طريقه.....[1] تابعًا للعلم والدلالة.....[1] فيه لا يجوز.....[1] العمل.....[1] بغالب الظن.....[1] لا يجوز أن يعتقد.....[1] المخبر.....[1] العمل بما.....[1] العمل بخبر الواحد.....[1] وما يجري مجراه إذا دلَّ الدليل على أن العمل فيه يتبع العلم.....[1] إذا كان لا يتبع العلم فغير.....[1] التعبّد به كما ورد التعبّد بالشهادات على اختلافها، وبكثير من أخبار المعاملات وكما ثبت في العقل لأن الواجب أن يعمل المكلّف في كثير من مضارّه ومنافعه.....[1] ما يسمعه من الأخبار.....[1] وإن لم يعلم صحته.....[1] و.....[1] هذه الطريقة تؤدّي إلى أن.....[1] على طريقة العلم لأنه متعبّد به.....[1] والعيان من وجوب.....[1] ذلك.....[1] لأنها من المصالح.....[1] وليس كذلك لا يجوز، لأنها من المصالح ولا يجوز أن.....[1] ألَّا يعلم بها فعل المكلّفين العمل.....[1] بغالب الظن وجملته.....[1] للعلم وإن لم يمتنع.....[1].

قيل له: .....[1] العمل إذا وجب أن يكون تابعًا للعلم، تقدّم عنده.....[1] كما لا يجوز.....[1] في نفس العلم لأنه ليس بطريق فكيف نقبل.....[1] الأمرين.....[1] التي قبوله فيه.....[1].

(بقية الصفحة عارقة سالة المداد... يستبين فيها بين الحين والحين لفظة كالصفحة السابقة بل أسوأ حالاً، ما يكاد يقرأ منها شيء بطمأنينة).

.....[1] فبه لأن كونه مُعجِزًا قد أزلّ الشك عنه، وأدخله في حق ما يعلم أنه، صلَّى الله عليه، اختصَّ به فيصير كون ناقِله واحدًا أو ظهر في هذا الباب سواه.

فأما إذا كان الذي نقله.....[1] لا يظهر فيه الإعجاز فغير ممتنع التعبّد به عملًا.....[1] فهو موقوف على الدليل؛ فأما التعبّد بخبر الواحد في أنه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يجوز أن يخبر بما خبر.....[١] لأن ما لا يقطع به لا يحسُن منه أن يخبر عنه.....[١] أن يحكيه فلذلك لا يحسُن أن يخبر بذلك قطعًا، ويحسُن أن يرويه عمَّن سمعه منه. ولهذه الجملة قلنا: إنه لا يحلّ للراوي في هذا الباب أن يقول: قال رسول الله، بل يجب أن يقول: رُوِيَ عن رسول الله، صلَّى الله عليه؛ وخَبِرْنا عن رسول الله. وحُكِيَ لنا عن رسول الله، إلى ما يجري مجراه، إلا أن يريد بذلك القول هذا المعنى وزوال الإبهام، فيحسُن ذلك، فهذا بأن يحصل فيه ضرب من المعارف، ومتى لم يحصل ذلك وجب ما قلناه. ولهذه الجملة خالف في المراسيل إذا كان اللفظ به أولى، لأن لفظه يتضمن أن المخبر عالِم بما رواه.....[١] وأقوى من اللفظ الذي لا يتضمن ذلك.

فصل في أن التعبّد قد ورد بذلك

المعتَمَد في هذا الباب ما ثبت عن الصحابة أنهم كانوا يعملون بخبر الواحد أو الاثنين كما كانوا يعملون بالمتواتر وبالمسموع من الرسول، صلَّى الله عليه، فهذه طريقة أن يتعلق به مَن حالهم بالتواتر فإذا ذكرنا.....[١] في ذلك فعلى جهة ألَّا يصلح لأن الثابت عن «أبي بكر».....[١] العمل بذلك.....[١] إن كان ميراث الجدّة وغيره. وكذلك القول في «عمر» لأن عمل في أمور كثيرة بخبر الواحد وأخذ الجزية من المجوس والنصارى بين الأصابع.....[١] وتوريث المرأة من دية زوجها وغير ذلك. وثبت عن أمير المؤمنين أنه كان يعمل بذلك حتى خبر بمذهبه وطريقته مما.....[١]. وقال كنت إذا سمعت من رسول الله حديثًا.....[١] أن ينفعني به. وإذا حدَّثني عنه غيره استحلفته فإذا حلف لي فقد.....[١]. وحدَّثني أبو بكر، وصدق أبو بكر.....[١] في سائر الصحابة، نحو ابن مسعود.....[١] وابن عباس وسائر الفقهاء، والعلماء منهم.....[١] ولم يقع في ذلك التناكر وذلك يُوجِب ما ذكر.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فإن قيل: ما دمتم.....[1] عن عليّ بن أبي طالب فيما نقله لأنه قال [أوائل الأربعة الأسطر العليا من الصحة ممحوة، وشيء من أواخر أسطرها] [ممحو كذلك في أكثر الصفحة، وكذلك الجانب الأيمن السفلي من ثلاثة أسطر] [وقد يمكن قراءة شيء من خطها لكن لا يخرج منه معنى متصل].

وص ٢١٨ ب خالية تمامًا. ولا ينتهي الفصل عند آخر ص ٢١٨ أ لأن السياق واضح الاستمرار في السطر الأخير.

فإذا حلف.....[1] [ممحو تمامًا بطولها كلها من اليمين في أوائل سطورها؛ كما أن شيئًا من هذا المحو في أواخر ثلاثة أسطر من يسارها، وفي شيء من السطر الأخير منها.

وبقيتها بعد ذلك مقروءة الخط، لكن لم يمكن أخذ معنى كامل منها لذهاب قدر من أوائل أسطرها جميعًا].

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فهرس المحتويات

مقدّمة التحقيق ٣
القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني» ٧
أ ـ سيرته ٧
ب ـ مؤلَّفاته ٩
١ ـ في علوم القرآن والتفسير ٩
٢ ـ في الحديث ١٠
٣ ـ في أصول الفقه ١٠
٤ ـ في علم الكلام ١٠
ج ـ تلامذته ١٢
د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي ١٤
هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة ١٥
و ـ أهمية كتاب «المغني» ١٨
ز ـ أضواء على هذا الجزء ٢١
فصل في بيان المصلحة في التكليف من الباري عزّ وجل........ ٢٧
فصل في بيان ما يصير العامّ عامًّا، والخاصّ خاصًّا، وما يتصل بذلك ٣٢
في إثبات أن لا اعتبار للألفاظ إلا من خلال القصد ٣٢
في بيان أن مراد الألفاظ يظهر بالقصد والمواضعة ٣٣
في بيان التفاوت بين اللفظ الخاص واللفظ العامّ ٣٤
في بيان أن من حق الكلام أن يكون قائله عالِمًا بالمواضعة وقاصِدًا الفائدة ٣٥
في بيان أن الخبر عن الأشياء الكثيرة لا يحتاج إلا قصدًا واحدًا ٣٦
في بيان مُغايرة الأمر والنهي للخبر ٣٨

في بيان الفارِق بين الإرادة والخبر ٣٩
في بيان رأي أبي هاشم وأبي علي في مسألة الخبر والإرادة ٣٩
في بيان أقسام خطابه عزَّ وجلّ ٤٠
فصل في أن العامّ قد يقع خاصًا، والخاصّ قد يقع عامًّا في المعنى وما يتصل بذلك ٤٢
في بيان ما بين اللفظ الخاصّ والعامّ من العلاقة ٤٢
فصل في بيان ما به يصير العامّ خاصًّا، والخاصّ عامًّا وأنه يجب أن يكون مُقارِنًا لهما ٤٣
في أن العامّ يصير خاصًّا والخاصّ يصير عامًّا بالقصد والدلالة ٤٣
في بيان وجوب أن يكون القصد مقارنًا للعموم ٤٣
في عدم جواز تأخير الدليل في خطابه تعالى ٤٤
فصل في ذكر الوجوه التي عليها يحسُن الخبر العامّ والخاصّ، الوجوه التي عليها يقبحان، وما يتفق من ذلك في الشاهد والغائب وما يختلف عليه ٤٥
في بيان قُبْح الخبر العامّ والخاصّ إذا كان كذبًا ٤٥
في بيان ما يحسُن له الخبر العامّ والخاصّ ٤٦
في بيان عدم جواز التورية وإخفاء المراد في خطابه تعالى ٤٧
في بيان أن إخفاء المراد في خطابه تعالى مفسدة وعبث ٤٩
في بيان الآراء المختلفة حول جواز التعمية وإخفاء المراد في خطابه تعالى ٥٠
في إثبات أن خطابه تعالى لا بدَّ من أن يكون دلالة ٥٢
فصل في أنه لا بدَّ في خطابه تعالى من فائدة ومراد، وما يتصل ذلك ٥٢
في بيان وجوب أن يكون خطابه تعالى لفائدة أو مصلحة ٥٢
فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يفيد بخطابه ما لا تعلّق للخطاب به وما يتصل بذلك ٥٣

في بيان وجوب تعلّق الخطاب بالمراد ٥٣
فصل في أن ما يريده تعالى بالخطاب ويفيده به لا بدَّ من أن يدلّ عليه ٥٤
في بيان وجوب أن يكون خطابه تعالى مفهومًا وذو فائدة ٥٤
في بيان عدم جواز الفصل في خطاباته تعالى ٥٤
في بيان علاقة المجمل بالعام والفارق بينهما ٥٥
في وجوب دلالة الخطاب في جميع الأمور ٥٦
في بيان وجوب الدلالة في الخبر كما في الأمر ٥٦
في بيان أن الخطاب كالأمر في دلالتهما على المراد ٥٨
في الدلالة على وجوب معرفة مُراده تعالى من خلال خطابه ٥٩
في إثبات أن دلالة خطابه تخصّ المخاطب ٦٢
فصل في أنه جلَّ وعزَّ لا يجوز أن يقع في خطابه التخصيص أو الاستثناء على وجه لا يظهر، وما يتصل بذلك ٦٣
في وجوب وجود قرينة تخصّ الاستثناء في خطابه تعالى ٦٣
في عدم جواز وجود التخصيص المضمر في خطابه تعالى ٦٤
في جواز التعمية في خطاب الرسول فيما يتصل بالدنيا ٦٦
فصل في مُفارقة حال مَن ليس بمُخاطِب للمُخاطَبين في البيان، وافتراق أحوال المُخاطَبين فيما يفترقون فيه، واتفاقهم فيما يتفقون وما يتصل بذلك ٦٧
في جواز عدم الإبانة من جانبه تعالى لمَن ليس بمُخاطَب ٦٧
في إثبات أن بيان المراد يتناول المُخاطَب ٦٧
في أحوال البيان، متى يتقدم ومتى يتأخر ٦٧
في وجوب ظهور البيان والمراد، في الوعد والوعيد كما في الأمر والنهي ٦٨
في وجوب أن يعرف المُكَلَّف المراد لكي يقوم بالعمل ٦٩
في جواز عدم التبيين للمُخاطَب إذا لم يُكَلَّف الآراء ٧٠

فصل في أن بيان المراد بالخطاب لا يجوز أن يتأخر عن وقت الخطاب إلى حال الحاجة إلى الفعل ٧١
في بيان قُبْح تأخير بيان المراد بالخطاب عن وقت الخطاب ٧١
في إثبات أن تأخير البيان عن وقت الخطاب فساد وعبث ٧٢
في إثبات أن البيان دلالة الخطاب ٧٣
في إثبات أن تأخّر البيان عن الخطاب قَدْحٌ في الدلالة ٧٤
في عدم جواز تأخّر البيان عن الخطاب ٧٥
في وجوب معرفة جميع المُخاطَبين المراد بالخطاب ٧٥
فصل في تبيين التخصيص والاستثناء في خطابه تعالى، هل يجوز أن يتأخر عن حال سماع الخطاب أم لا، وما يتصل بذلك ٧٦
في إيراد رأي أبي علي وأبي هاشم في وجوب تبيين التخصيص في خطابه تعالى ٧٦
في إثبات وجوب التخصيص في حال سماع المكلَّف الخطاب العامّ ٧٧
في بيان وجوب معرفة المكلَّف للتخصيص في الخطاب العامّ ٧٩
في بيان مقاربة حال النسخ لحال التخصيص في خطابه تعالى ٨٠
في الدلالة على وجوب البيان في الخطاب وإلا كان الخطاب عبثًا ٨١
في وجوب أن يكون البيان مقارنًا للخطاب في الوقت ٨٣
في جواز أن يكون الفعل بيانًا للخطاب مع وجود المواضعة ٨٣
فصل فيما يجب أن يرتب خطاب الله تعالى عليه عند وروده ٨٤
في بيان أوجه الخطاب وأحواله ٨٤
في بيان أن فحوى الخطاب كصريحه في قوة الدلالة ٨٨
فصل في أقسام الأدلة التي يحضّ بها العموم، يبني بها المراد بالخطاب المجمل ٨٨
في بيان أن الدلالة على الأحكام هي دلالة على المراد ٨٨
في بيان أن النسخ لا يكون إلا بالإجماع ٩١

في بيان أن النسخ لا يكون نسخًا إلا إذا تأخر عن المنسوخ ٩٣
فصل في بيان ما يجوز أن يدلّ عليه الخطاب، وسائر الأدلة السمعية ٩٣
في بيان عدم جواز دلالة الخطاب على الأصول ٩٣
في بيان أن الخبر لا يدل على الأصول ٩٤
في بيان أن الخطاب لا يدلّ على ذوات الأشياء ٩٤
فصل في بيان الأحكام التي تُعلَم بالسّمع؛ وما يتصل بذلك ٩٥
في بيان الأحوال التي يكون فيها السّمع دلالة ٩٥
في الدلالة على القبيح والواجب والمُباح ٩٦
في توضيح معنى القبيح ٩٦
في توضيح معنى المُباح ٩٧
في بيان أنواع الواجب وأحواله ٩٩
في بيان رأي الشيخين حول الواجب ١٠٠
في أنواع الأحكام ١٠٠
في بيان وجوب السمع للدلالة على الأحكام ١٠١
فصل في بيان ما يدلّ على وجوب الأفعال الشرعية من ضروب الأدلة ١٠٢
في بيان أن الخبر دليل على وجوب الأفعال الشرعية ١٠٣
في بيان الأمور التي تدلّ على وجوب الأفعال الشرعية ١٠٤
فصل في الأوامر ١٠٤
في بيان جواز عدم دلالة الأمر على وجوب الأفعال الشرعية ١٠٤
في بيان أن الأمر يدلّ على الوجوب مع وجود القرينة ١٠٥
في بيان أن الأمر لا يُفيد الإيجاب ١٠٧
في إثبات أن الأوامر لا قول على وجوب الأفعال الشرعية ١٠٨
في بيان أن الأمر ليس موضوعًا للإيجاب ولكن للإيجاد ١٠٩
في بيان أن لا دليل شرعي على كون الأمر يدلّ على وجوب الأفعال ١١٠
فصل في بيان أحكام الأوامر، وما يتصل بذلك ١١١

في بيان أحوال الأوامر وأحكامها ١١١
في بيان أن ظاهر الخطاب يعني الجميع، والتخصيص يحتاج إلى دلالة ١١٢
في بيان جواز تقدّم الأمر للتكليف في الزمن ١١٣
في وجوب أن يُبيّن الأمر صفة التكليف ووقته ١١٤
في بيان الأوقات التي تخصّ الفعل في حال الأمر ١١٥
في صفة القضاء وأحواله ١١٦
في بيان بعض أحوال الأمر وصفاته ١١٦
في بيان ضرورة اعتبار اللفظ لمعرفة مضمون الأمر ١١٧
في بيان أن إطلاق الأمر يستوجب الفعل الواحد ١١٨
في بيان حكم الأمر إذا كان مشروطًا ١١٩
في بيان حكم فروض الكفايات وفروض الأعيان ١٢٠
في بيان حُكم الأمر الخاص الذي يقارنه دليل عامّ ١٢١
في بيان أحوال الأمر الثاني وعلاقته بالأمر الأول ١٢٢
فصل في بيان ما يدلّ على تحريم الأفعال الشرعية، وقُبْحها ١٢٢
في بيان الأفعال التي يدلّ الخطاب على حُرمتها وقبحها ١٢٢
فصل في النهي وكيفية دلالته على قُبح المَنهي عنه ١٢٣
في بيان دلالة النهي الإلٰهي على قُبْح المنهي عنه ١٢٣
في بيان أن الكراهة تقتضي قُبْح المكروه ١٢٤
في إثبات أن النهي لا يتناول إلا القبيح ١٢٥
فصل في بيان أحكام النهي ١٢٦
في بيان أحوال النهي وأنواعه وأحكامه ١٢٦
في بيان أن فساد الفعل موقوف على الدلالة وليس على النهي ١٢٧
في بيان أقسام المَنهي عنه وأحواله ١٢٧
فصل في دلالة التحريم والتحليل إذا علقا بالفعل أو علقا بالأعيان ١٢٨

في بيان أن التحريم والتحليل يدلّان على القُبْح والحُسْن إذا تعلّقا بالفعل ١٢٨
في دلالة التحليل والتحريم إذا تعلّقا بالأعيان ١٢٩
في الدلالة أن التحريم والتحليل يجريان مجرى الخبر ١٣٠
في بيان أن الخطاب يدل على الفعل المحرم ١٣٢
فصل في بيان ما يدلّ على أن الفعل مُباح، من الأدلة السمعية، وما يتصل بذلك ١٣٣
في بيان أن الخبر يدلّ على المُباح كما يدلّ على المحرَّم ١٣٣
فصل في بيان ما هو أصل في الحَظْر، وما هو أصل في الإباحة، وما يتصل بذلك ١٣٣
في بيان أن الأصل في الإباحة هو المنفعة عقلًا وسمعًا ١٣٣
في بيان أن الأصل في الحظر هو الضرر عقلًا وسمعًا ١٣٤
في بيان أن الحكمة الإلٰهية تقتضي في المُباح أن يكون نافعًا ١٣٥
في بيان أن الإباحة مشروطة بالنفع أو عدم الضرر ١٣٥
في بيان أن المُباح والمحظور يُعرَفان بالسمع وبالأدلة ١٣٦
فصل في بيان ما يدلّ على حُسْن الفعل، وكونه ندبًا، وما يتصل بذلك ١٣٧
في بيان أن ظاهر الخطاب يدلّ على حُسْن الفعل والخبر أو الأمر ١٣٧
فصل في بيان ما يُعرَف به ما يتعلق بهذه الأحكام: من سبب، ووقف، وشرط، وعلّة. وسائر ما يتصل بذلك ١٣٨
في بيان معرفة الأحكام ومتعلقاتها ١٣٨
في بيان وجوب معرفة مضمون الخطاب من خلال دلالاته ١٣٨

الكلام في الإجماع

فصل في بيان صورة الإجماع ١٣٩
في تعريفه الإجماع وإثبات أنه حجة يُعَوَّلُ عليها ١٣٩

فصل في أن هذا الإجماع يصحّ حصوله ووقوعه، وما يتصل بذلك ١٣٩
في بيان حصول الإجماع وصحته ١٣٩
في بيان أن الاجتماع على القول غير متعذّر ١٤٠
فصل في أنه لا يمتنع في إجماع أمة أو جماعة أن يكون صوابًا دون آحادهم وأبعاضهم ١٤٠
في بيان رأي مَن يعتقد أن الإجماع ليس حجة ١٤٠
في تبيان أن الإجماع جائز ١٤١
في إثبات جواز الإجماع وصحته والرّدّ على المُخالفين ١٤٢
فصل في بيان الدلالة على أن الإجماع حجة، وما يتصل بذلك ١٤٤
في إثبات أن الإجماع حجة بالاعتماد على الآيات القرآنية ١٤٤
في الدلالة على أن الإجماع حجة من خلال توضيح الآية ١٤٥
في الرّدّ على بعض شبه المخالفين حول حجِّيَة الإجماع ١٤٦
في بيان إيضاح حجِّيَة الإجماع ١٤٨
في بيان أن المراد بالمؤمنين مَن يستحق الثواب لكي يكون إجماعهم حجة ١٤٨
في بيان سبيل معرفة المؤمنين ١٥٠
في إثبات أن في كل عصر مؤمنين يُعَوَّل على إجماعهم ١٥٠
في بيان أن الحجة تكون في إجماع المؤمنين الممدوحين وليس المسلمين ١٥١
في بيان أن إجماع المؤمنين في كل عصر حجّة ١٥٢
في بيان أن المعتبر في حجِّيَة الإجماع اتفاق جميع المؤمنين ١٥٣
في بيان استدلال «أبي علي الجبائي» على صحة الإجماع ١٥٤
في بيان أن الخطاب موجّه إلى المؤمنين من الأُمة ١٥٥
في بيان أن الآية تدلّ على كل المؤمنين في كل عصر ١٥٥

في بيان أن حجيَّة الإجماع موقوفة على المؤمنين الموجودين في كل عصر ١٥٦
في بيان أن الآية الكريمة تثبت أن إجماع المؤمنين حجة ١٥٨
في بيان أن كل ما أجمَع عليه المؤمنون العُدُول هو حقٌّ وحجّة ١٥٩
في دلالة الأحاديث التي تؤكد حِجِّيَّة الإجماع ١٦١
في بيان صحة هذه الأحاديث وإن كانت من أخبار الآحاد ١٦٣
في بيان الاستدلال بأن أخبار الآحاد حجة ١٦٤
في بيان عدم جواز تحوّل خبر الآحاد إلى خبر متواتر ١٦٥
في بيان حال الخبر المتواتر عندما يصير آحادًا ١٦٦
في بيان بعض شُبَه المُخالفين ١٦٦
في بيان أن صحة الإجماع يؤكدها الخبر المتواتر عن النبي ١٦٧
في بيان التصادق على حِجِيَّة الإجماع عند الصحابة والتابعين ١٦٨
في بيان أن حال الإجماع كمال السُنَّة والقرآن في ثبوت خبره ١٦٩
في بيان عدم جواز خبر الآحاد الناقل للإجماع ١٧٠
في بيان رأي أبي هاشم في صحة الإجماع ١٧١
في إثبات ما بين إجماع المسلمين وإجماع النصارى من اختلاف ١٧٢
في بيان أن عادة المسلمين على العمل بالخبر يُوجِب إثبات صحته ١٧٣
في بيان حال قوله ﷺ: «لا تجتمع أُمتي على خطأ» ١٧٣
في بيان أن قوله ﷺ يدلّ على أن الإجماع حجّة في كل الأوقات ١٧٤
في الاستدلال على صحة الإجماع بالقرآن الكريم ١٧٦
في توضيح بعض الآيات فيما يخصّ الإجماع ١٧٧
في بيان عدم جواز الاستدلال على صحة الإجماع من جهة العقل ١٧٨
في بيان بعض الشُبَه حول حال الإجماع ١٧٩
في بيان توضيح بعض الآيات التي لا تتناول الإجماع ١٨٠
في بيان أن تديّن الأُمة ليس دلالة على حِجِّيَّة الإجماع ١٨٠

في بيان توضيح بعض الآيات التي لا تتناول الإجماع ١٨١
في بيان أن مُذاكرة الصحابة ونقاشاتهم ليس دليلًا على الإجماع ١٨١
في بيان الدليل الأول والأساسي على صحة الإجماع ١٨٢
في بيان أن إجماع المؤمنين هو الحجة وليس قول الإمام ١٨٣
فصل في بيان ماهية الإجماع، وما يتصل بذلك ١٨٣
في بيان الإجماع الذي يعتبرُ حجّة ١٨٣
في إثبات الوجوه التي تُوجِب حِجِّيَّة الإجماع ١٨٤
في بيان أن الإجماع هو إجماع المؤمنين ١٨٦
في بيان رأي أبي علي في الإجماع ١٨٦
في بيان وجوب عدم اعتبار الكثرة كشرطٍ للإجماع ١٨٦
في بيان عدم وجوب اعتقاد القلوب كشرط للإجماع ١٨٨
في بيان فساد مَقولة أن الإجماع هو إجماع العلماء دون العامَّة ١٨٨
في بيان اعتبار رأي العامّة في الإجماع ١٨٩
في بيان فساد مقولة أن الإجماع هو إجماع الصحابة أو عترة الرسول ١٩٠
في بيان فساد مقولة إن الإجماع هو إجماع أهل المدينة ١٩١
فصل في بيان الوجوه التي عليها يكون الإجماع حجة، وما يتصل به ١٩٢
في بيان اختلاف الآراء حول الإجماع ١٩٣
في الدلالة على حِجِّيَّة الإجماع بعد الخلاف ١٩٤
في بيان عدم جواز مخالفة الإجماع الذي هو حجة بإجماعٍ مُغايِر ١٩٥
في بيان رأي أبو عبد الله وأبو علي في مسألة الإجماع المخالف للإجماع ١٩٦
في عدم جواز مخالفة الإجماع الأول ذو الدلالة القاطعة ١٩٧
في إثبات الإجماع بعد الخلاف ١٩٧
فصل في أن الإجماع قد يكون من القياس والاستدلال ١٩٩
في بيان الدلالة على جواز أن يكون الإجماع من خلال القياس ١٩٩

في بيان أن الإجماع قد ينعقد عن طريق الاجتهاد ٢٠٠
في بيان جواز الإجماع على الحكم قياسًا بعِلَل مختلفة ٢٠٠
في جواز حِجِّيَّة الإجماع المتأتِّي عن الاجتهاد ٢٠١
في بيان عدم جواز ارتداد الأُمة عن الإيمان ٢٠٢
فصل في المنع من إجماعهم على ما الباطن بخلافه ٢٠٣
فصل في الإجماع عن خبر الواحد، وعن غير دليل ٢٠٣
في بيان عدم جواز الإجماع عن خبر الواحد إلا مع إقامة الحجّة ٢٠٣
فصل في بيان ما يكون إجماعًا أو في حكم الإجماع، في كونه صوابًا، وإن كان بصورة الخلاف ٢٠٤
في بيان حِجِّيَّة الإجماع بالمعنى وإن كان الاختلاف في الشكل ٢٠٤
في بيان عدم جواز اجتماع الأُمة على الخطأ ٢٠٥
في الدلالة على عدم جواز الإجماع على مخالفة الواجب ٢٠٦
فصل في قول بعض الأُمة إذا انتشر في جميعهم ولم يعرف مخالف، ما حُكمه؟ ٢٠٨
في بيان رأي أبي علي في مسألة «القول المنتشر دونما مخالف» ٢٠٨
في بيان رأي أبي هاشم في مسألة «القول المنتشر والشائع دون وجود مَن يخالفه» ٢٠٩
في بيان رأي أبي عبد الله في مسألة «القول الشائع دون مخالفة» ٢٠٩
فصل في القول إذا جاء به بعضهم، ولم يظهر الخلاف، من غير انتشار . ٢٠٩
في بيان جواز مخالفة القول غير المنتشر ٢٠٩
فصل في بيان الطرق التي يُعرَف بها ثبوت الإجماع ٢١٠
في الدلالة أن الإجماع يُعرَف بالمُشاهَدَة والخبر ٢١٠
في بيان عدم تعذّر معرفة الإجماع دون معرفة الاعتقاد ٢١١
في بيان رأي أبي علي في مسألة إمكانية معرفة الإجماع ٢١٢

الكلام في أفعال الرسول عليه السلام، ومراتبها

فصل في أقسام الأفعال وما يتصل بذلك ٢١٣
فصل فيما يختصّ به النبي، صلّى الله عليه، من الأفعال الشرعية ٢١٥
في بيان الأفعال الشرعية الخاصَّة بالنبي دون أُمته ٢١٥
فصل في أن الفعل بمجرَّده لا يدلّ على الأحكام ٢١٦
في بيان أن الأفعال لا تدلّ على الأحكام إلا بوجود القرينة ٢١٦
في بيان أن أفعال النبي تعتبر دلالة لوجود القرينة ٢١٦
فصل في أن الفعل لا يقتضي أن حكمنا حكمه، صلّى الله عليه في أفعاله، ولا وجوب التأسّي به والاتّباع ٢١٧
في بيان جواز اختلاف شرائع الأنبياء عن شرائع المُكَلَّفين ٢١٧
في بيان أن الأحكام تُبَلَّغ بالقول وليس بالفعل ٢١٨
في بيان جواز أن يُبعَث نبيٌّ لا يؤدِّي رسالته بالقول ٢١٩
فصل في بيان ما نقوله في أفعاله، صلّى الله عليه ٢١٩
في بيان حال أفعال النبي التي يجب علينا اتّباعها ٢١٩
في بيان الأفعال التي تقتضي أن يكون حكمنا فيها كحكم النبي ٢٢٠
في بيان حال الأفعال الواجبة والأفعال المستحبَّة ٢٢١
في بيان أن تمييز الواجب عن غيره يكون باقتران الأدلة ٢٢٣
فصل في الكلام على مَن قال إن أفعاله على الوجوب ٢٢٤
في بيان شُبهة القول بالوجوب على جميع أفعاله ﷺ وفسادها ٢٢٤
في بيان أن الأمر لا يدلّ على الوجوب ٢٢٦
في الدلالة على الفرق بين الفعل الواجب والتأسّي ٢٢٦
في بيان الفرق بين الفعل الواجب والندب ٢٢٧
في بيان رأي أبي عبد الله في المسألة ٢٢٨
في بيان أن فعل الأُمة قد يدلّ على عدم الوجوب ٢٢٩
فصل في كيفية التأسّي به، صلّى الله عليه ٢٢٩

في بيان أن التأسّي هو أن يُفعَل كفعل الرسول وبالنِّيَّة ذاتها ٢٢٩
في بيان شروط التأسّي بالرسول ٢٣٠
في بيان عدم جواز التأسّي بالرسول فيما يختصّ بالعقليات والأغراض الخاصَّة ٢٣٠
فصل في أحكام أفعاله وتروكه، وأقواله وسكوته، وإقراره وإنكاره ٢٣١
في بيان سُبُل معرفة أفعاله ﷺ تمهيدًا للتأسّي به ٢٣١
في بيان أن الترك من قبله ﷺ دلالة على عدم الوجوب ٢٣٣
في بيان حال أقواله ومراده وسكوته ودلالاتهم ٢٣٣
في بيان الدلالة على إنكاره ﷺ وأمره وتركه ٢٣٤

الكلام في القياس

في بيان أن القياس يختصّ بالعلماء والعارفين دون العامَّة ٢٣٦
في بيان أن الاجتهاد طريقه غالب الظن وهو للعلماء دون العامَّة ٢٣٦
في بيان جواز الاحتجاج بالقياس والاجتهاد ٢٣٧
فصل في بيان صورة القياس والاجتهاد، وصحته من المكلّف ٢٣٨
في إثبات طريقة القياس ومنهجه ٢٣٨
في بيان وجه الشبه بين القياس الشرعي والقياس العقلي ٢٣٩
في بيان جواز التعبّد بالقياس والاجتهاد ٢٤٠
في بيان أوجه الشبه بين الاجتهاد والقياس ٢٤٠
فصل في بيان الشروط التي معها يصحّ تصويب المذاهب المختلفة ٢٤١
في بيان جواز الاختلاف في الفروع وليس في الأصول ٢٤١
في بيان الدلالة على حِجِّيَّة القياس ٢٤٢
في بيان أن لا قياس دون دليل ٢٤٤
في بيان علاقة السمع بالقياس ٢٤٥

في بيان صحة أن القياس السمعي بمنزلة النص السمعي رغم اختلاف الكيفية ٢٤٦
في جواز تغيّر أحوال القياس وجواز اختصاصه بمكلّف دون آخر ٢٤٨
فصل في جواز التعبّد بالقياس والاجتهاد ٢٤٩
في جواز أن يتوصَّل المكلَّف بالقياس إلى صلاحه وحُسْن تكليفه ٢٤٩
في بيان إثبات التعبّد بالقياس ٢٤٩
في بيان أن التعبّد بالقياس يكون بوجود الدليل ٢٥٠
فصل في أنه تعالى قد تعبّد بالقياس والاجتهاد في السمعيَّات ٢٥١
في بيان إجماع الصحابة على القياس والاجتهاد ٢٥١
في توضيح بعض الشُّبَه حول المسألة ٢٥٢
في بيان الرّدّ على النظام ٢٥٣
في مخالفة تأويل جعفر بن مبشر حول المسألة ٢٥٣
في بيان الدلالة على أن الصحابة كانوا متفقين على القياس والاجتهاد ٢٥٤
في بيان أن الصحابة قد عملوا بالاجتهاد ٢٥٥
في بيان استدلال أبي هاشم على صحة الاجتهاد ٢٥٥
في بيان اعتماد الاجتهاد في الشرعيَّات ٢٥٦
في بيان استدلال الشافعي على إثبات القياس ٢٥٧
في بيان اعتراضات نُفاة القياس ٢٥٧
في إقامة الدلالة على إثبات القياس العقلي ٢٥٨
في بيان استدلال أصحاب الشافعي على إثبات القياس ٢٥٩
شُـبهة أخرى ٢٦٠
شُـبهة أخرى ٢٦٢
في بيان أن القياس لا يصحّ إلا بوجود الدليل ٢٦٣
في بيان الرّدّ على بعض الشُّبُهات في كيفية إثبات القياس ٢٦٤
في الرّدّ على شُبهة أن القياس تقتضيه الضرورة ٢٦٦

في بيان فساد استدلال أصحاب الشافعي على إثبات القياس ٢٦٧
في بيان فساد الاستدلال بنص «الرِّبا» على إثبات القياس أو على نفيه ٢٦٨
في بيان فساد تأويل بعض الآيات القرآنية بهدف نفي القياس ٢٦٨
في بيان وقوع حوادث لا أدلة لها مما يقتضي القياس ٢٧٠
في بيان توضيح الاختلاف بين غالب الظن والشك ٢٧١
في بيان أن القياس لا يؤدي إلى تناقض في الأحكام ٢٧١
في بيان إيجابية الاختلاف المتأتِّي من القياس ٢٧٢
في بيان أن استعمال القياس يصحّ بغياب الأدلة القاطِعَة على الحكم ٢٧٢
في بيان أن القياس يُبَيِّنْ الحكم عند تفاوت الأدلة ٢٧٣
في بيان تجويز القياس عند حمل الفرع على الأصل ٢٧٤
فصل في بيان موضع القياس ٢٧٥
في الوجوه والأحوال التي لا يجوز فيها القياس ٢٧٥
فصل في بيان أُصول القياس ٢٧٧
في بيان أن أصل القياس هو الدلالة الواردة من الكتاب أو السُنَّة أو الإجماع ٢٧٧
في أن القياس يجوز على كل أصلٍ يمكن ذلك فيه إلا ما استثناه الدليل ٢٧٨
في بيان الموانع التي تمنع من القياس على الأصل ٢٧٩
فصل في علّة القياس ٢٨١
في بيان حال العلَّة التي تستوجب القياس ٢٨١
فصل في بيان طرق صحة العلّة ٢٨٢
في بيان الطرق التي تميَّز بها العلّة الصحيحة عن غيرها ٢٨٢
باب في شروط العلَّة وأحكامها ٢٨٤
في بيان الشروط التي يجب أن تَتَّصف بها علَّة القياس ٢٨٤
فصل فيما يعلم به فساد العِلَّة وتعلّق الحكم بها ٢٨٥

في بيان العوامل التي تفسد العلَّة ٢٨٥
في بيان رأي أبي عبد الله في المسألة ٢٨٦
في بيان حال العلَّة إذا كانت مقتصرة على الأصل دون الفرع ٢٨٧
في بيان جواز القياس على كل أجل بشرط الدلالة على العلَّة ٢٨٨
فصل في بيان ما تتنافى فيه العِلَل، ولا تتنافى فيه ٢٨٩
في حال العلَّة إذا كانت سبب لأحكامٍ مختلفة ٢٨٩
فصل فيما يتنافى من العِلَل، ومفارقته لما لا يتنافى ٢٩٠
في حال العِلَل المتنافية واللا متنافية ٢٩٠
في جواز كون العلَّة تختصّ حُكمَين ٢٩١
فصل فيما يجوز التعبّد به في العِلَل المتنافية، ولا يجوز ٢٩٢
في بيان جواز كون المُكَلَّف مخيَّرًا إذا تنافت العِلَل ٢٩٢
في بيان مُفارقة العِلَل العقلية للعِلَل الشرعية ٢٩٢
فصل فيما وقع التعبّد به في العِلَل المتنافية، وما يتصل بذلك ٢٩٣
في بيان جواز تساوي علل متنافية في الترجيح والموضوع ٢٩٣
فصل فيما يقوِّي العِلَل ويرجّحها ٢٩٤
في بيان أن العلَّة إذا قارنها الدليل الأقوى صارت هي الأرجح ٢٩٤
في بيان الحالات التي ترجح فيها علَّة على أخرى ٢٩٥
فصل في الفرق بين العلَّة والشبه، وعلية الاشتباه ووجوهها ٢٩٧
في بيان أن الشبه المؤثِّر في الحكم والقياس يصبح علَّة ٢٩٧
في أقسام الإمارات التي تتعلق بها الأحكام ٢٩٨

الكلام في الاجتهاد

فصل فيما لا يصحّ من المذاهب أن يكون جميعه حقًّا، وفيما يصحّ ذلك فيه ٢٩٩
في بيان أن الحق محصور في مذهب واحد في مسألة الاعتقاد والتديّن ٢٩٩

في بيان أن الحق يمكن أن يكون في أكثر من مذهب فيما يخصّ أفعال الأحكام ٢٩٩
فصل في بيان الشروط التي معها يصحّ تصويب المذاهب المختلفة ٣٠٠
في بيان أن المذاهب إذا تناولت الاعتقاد فالحق يكون في واحد منها ٣٠٠
في بيان الضروب التي يكون عليها الحكم إذا تعلق بغالب الظن ٣٠٠
في بيان مُفارقة الأصول للفروع في ما يخصّ مسألة تحديد الحق ٣٠١
في بيان أن الظن لا حكم له إلا عند تعذّر العلم ٣٠٢
في إثبات عدم جواز الظن مع وجود العلم المتيقن ٣٠٢
في بيان أن سماح النبي لبعض أصحابه بالاجتهاد دليل على صلاحية التعلّق بغالب الظن ٣٠٣
فصل في تمييز ما الحق فيه واحد من الشرعيات مما نقول فيه: إن كل مجتهد مصيب ٣٠٤
في بيان أن الحكم إذا تعلق بغالب الظن فكل مجتهد مُصيب ٣٠٤
فصل في الدلالة على أن كل مجتهد مُصيب ٣٠٥
في بيان أن في الأخبار الواردة عن النبي ما يؤكد على صوابية كل مجتهد ٣٠٥
في بيان أن الصحابة كانوا يعملون بالرأي والاجتهاد في بعض المواقف ٣٠٦
في بيان أن الصحابة كانوا يجوّزون الخلاف ٣٠٧
في بيان أن الصحابة كانوا لا يفسقون المخالف ٣٠٧
في بيان أن أحوال الاجتهاد تؤكد صوابية كل مجتهد ٣٠٧
في بيان أن على المكَلَّف السعي لمعرفة التكليف ولذلك يجتهد ٣٠٨
في بيان أن المكلَّف غير معذور إذا قدر على الاجتهاد ولم يفعل ٣٠٩
في بيان الدلالة على صوابية الاجتهاد ٣١٠
في بيان الدلالة على أن الاجتهاد يتناول الكبائر أيضًا ٣١١
في بيان الرّدّ على بعض الشُّبُهات حول الاجتهاد ٣١٢

في بيان أن أحوال المسائل تحدد جواز الاجتهاد أو عدم جوازه ٣١٣
في بيان صوابية المجتهد إذا عمل بالدليل المتوفّر ٣١٤
في بيان أن كثير من العبادات تتعلق بغالب الظن، حالها كحال الاجتهاد ٣١٤
فصل في بيان الكلام في الأشبه وما يتصل بذلك ٣١٥
في بيان حال الأشبه وعلاقته بالاجتهاد ٣١٥
في بيان بعض شبه المخالف ٣١٧

الكلام في خبر الواحد

فصل في جواز وُرُود التعبّد بخبر الواحد ٣٢٠
فصل في أن التعبّد قد ورد بذلك ٣٢٢